GEORGE USCATESCU

ESCATOLOGIA E HISTORIA

El autor de este libro, rumano de nacimiento, aunque hispano de afectos y culturas, es sobradamente conocido en los medios intelectuales de Occidente. En los últimos diez años nos ha brindado una serie de obras, en torno todas ellas a los grandes problemas que actualmente aquejan a Europa y a su incierto futuro. Sólo citaremos algunos títulos: El Problema de Europa, 1949; De Maquiavelo a la Razón de Estado, 1951; Europa ausente, 1953; Rebelión de las Minorías, 1955; Tiranía y negación de la Historia, 1955; Juan Bautista Vico y el Mundo Histórico, 1956.

El que ahora ofrecemos representa, tal vez, lo más sólido y robusto que ha brotado de su pluma. Su afán de penetrar en la entraña de la Historia, en especial en cuanto dice relación con el momento actual, sigue siempre vivo. Léanse, como ejemplo, los espléndidos capítulos dedicados a «la Crisis», «Historia y Escatología», a la «Filosofía Problemática», en los que la precisa expresión anda a la par con la profundidad del contenido. El retorno al hombre y a sus esenciales valores debe ser la raíz para una recta interpretación de lo histórico y lo social. Y en este bello libro nos traza Uscatescu el punto de arranque para conseguirlo.

GEORGE USCATESCU

ESCATOLOGIA E HISTORIA



EDICIONES GUADARRAMA
MADRID

Depósito Legal: M. 646.—1959

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.»

I N D I C E   G E N E R A L

LA CONCEPCION HISTORICA DE JACOBO BURCKHARDT

UN NUEVO "ESQUEMA" DE LA CRISIS

HISTORIA Y ESCATOLOGIA

GIOVANNI GENTILE, FILOSOFO EUROPEO

FILOSOFIA PROBLEMATICA

HAMLET Y LOS MITOS MODERNOS

EN TORNO AL LEVIATHAN

LA CONCEPCION HISTORICA
DE JACOBO BURCKHARDT

EL PENSAR HISTÓRICO Y LA HISTORICIDAD DEL HOMBRE

Hasta que la filosofía de la Historia y la Cultura ha llegado a las conclusiones que la intuición de Spengler logró formular, largo y fatigoso ha sido el camino. Quien se aplique a recorrer este camino en sentido retrospectivo, encontrará ciertamente a alguien en quien la erudición (o el "entendimiento", como diría Spengler) no ahogó la fuerza intuitiva en la labor de captación del devenir histórico. Aquel "alguien", en quien Spengler no quiere, injustamente, reconocer un anticipador —como los reconoce en Goethe y en Nietzsche—, es, sin duda alguna, Jacobo Burckhardt.

Cuando Burckhardt hace su aparición en la escena de la ciencia histórica, ésta no se había librado aún del imperio de los románticos para pasar al dominio —fuerte y decisivo a la vez— de Guillermo Dilthey, el descubridor de la *Idea de la vida* (Ortega), que debía darle un rumbo absolutamente nuevo.

El lugar de Burckhardt es, por consiguiente, al menos a la luz de una perspectiva inmediata, un lugar de transición.

La trayectoria de los estudios históricos hasta que éstos adoptaron un contenido ontológico, esto es, hasta que se transformaron en pensar histórico, es sorprendentemente larga.

Desde Grecia hasta el siglo XVIII la Historia es, esencialmente, no problemática. Para Tucídides y Polibio, para Tácito y los historiadores romanos de las postrimerías, la Historia es pura na-

rración *. Para el pensamiento antiguo, en general, el mundo era un cosmos acabado y armónico, algo estable y nunca relacionado con el futuro. Por esto no se tuvo nunca idea alguna de lo "histórico". En el ocaso del mundo antiguo hace su aparición la escatología cristiana, que percibe, de una manera peculiar, la dinámica de la Historia, y tiene, por tanto, plena conciencia de lo "histórico".

Pero su interpretación no logró tampoco cristalizar en formas que superasen rudimentarias intuiciones aisladas.

Cuando en el campo de las Ciencias Naturales aparece la idea de la interpretación mecánica del mundo (Copérnico, Newton, Galileo, Kepler, Ticho Brahe) también el proceso de interpretación de la Historia adquiere un ímpetu decisivo. Se descubre que la vida humana representa una realidad *paralela* a la *realidad física,* y se intenta aplicar a la Historia las leyes de la intelección mecanicista. El italiano Juan Bautista Vico precede, indudablemente, a todo lo que haya de moderno en esta labor de exégesis histórica. Se anticipa a todos sus sucesores del siglo XVIII y se coloca más allá de ellos, de manera que, a nuestro parecer, muchas de sus intuiciones quedan todavía en terreno virgen, peculiarmente aprovechable para la actual y futura filosofía de la Historia. A Vico le sigue el francés Bayle, "el microscópico de la ciencia histórica", y a éste Voltaire, el que descubre que la Historia es, no sólo relato de hechos extraordinarios, sino también culto e investigación de lo "cotidiano" *(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*. Voltaire descubre la "forma" de la realidad. Montesquieu llega y explica, a su modo, la mecánica, el funcionamiento, el dinamismo de la realidad histórica. Turgot, Condorcet y Lessing completan este "magnífico amanecer" de la His-

* Véase Ortega: *Guillermo Dilthey y la idea de la vida.*

toria con una interpretación de su proceso como evolución. Se llega, con esto, a los umbrales del pensar histórico. Hegel, cuya magnitud histórica es innegable, sigue la labor, y sus resultados son destinados a influir directa o indirectamente, sobre todo lo que haya de vivo y de auténtico en el pensamiento posterior. Pero ni él, al describir el desarrollo del acontecer histórico como resultado automático de la "dialéctica abstracta de los conceptos", ni la famosa "escuela histórica" llegan a deducir lo no histórico de lo "histórico", es decir, a descubrir la *realidad histórica.*

La escuela histórica toma posesión de este enorme y virginal territorio que es la Historia en su aspecto mudable, pero no se acerca a lo que se podría llamar el pensar histórico. Y el mismo Dilthey, formado en el ambiente romántico de aquella escuela, entre cuyos representantes se cuentan nombres como Niebuhr, Bopp, Savigny, Grimm, Mommsen, Treitsche, señala la incapacidad de ésta para llegar "a un conocimiento de la realidad histórico-social que se precise en claros conceptos y fórmulas y, por tanto, que sea aprovechable".

En cambio, con la presencia de Guillermo Dilthey *, la ciencia histórica inicia un período de nuevas perspectivas. A ella, como a las ciencias del espíritu en general, se le da un fundamento propio. A la *razón física* de Comte, de John Stuart Mill, de Spencer y del positivismo en general, se le opone esta vez la

* Las obras principales de Dilthey son: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ("Introducción a las ciencias del espíritu", 1883), *Das Erlebnis und die Dichtung* ("La vivencia y la poesía", 1905), *Des geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen* ("La conciencia histórica y las concepciones del mundo"), *Zur Weltanschauungslehre* ("Teoría de las concepciones del mundo"), *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes; Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation.*

razón histórica, y junto a la *Crítica de la razón pura* aparece una *Crítica de la razón histórica.*

"Los hombres de las ideas matrices —advierte un admirador de Dilthey— designan épocas. La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la Vida." Y el descubridor incontestable de esta nueva verdad es, sin duda alguna, Guillermo Dilthey.

Es el primero que advierte la "historicidad" del hombre, identificándolo con un ser cuya constitución se presenta en las formas más variadas y mudables. En cada momento que *es* el hombre incluye un pasado y la Historia coincide con una reconstrucción que la vida hace de sí misma.

En la trayectoria que sigue el estudio de la Historia después de Dilthey, sería difícil establecer hasta qué punto su contribución haya sido aprovechada.

En su afán de alcanzar una interpretación histórica de la Historia, el mismo Spengler parece seguir un camino paralelo y no una labor de continuación. Tanto él, al proclamar la "cultura" ("cierto modo de pensar y sentir"), como objeto y protagonista de la Historia, como, aún con más razón, los adeptos de una interpretación catastrófica del fenómeno histórico, parecen haber tenido poco en cuenta las conclusiones de Dilthey.

Es éste un fenómeno corriente en el campo de las ciencias del espíritu, y en él reside, quizás, una negación implícita de la idea del progreso.

Pero lo que no se puede negar tampoco es que se llega, con todo, a respirar un clima espiritual en el cual todo pensamiento auténtico tiene que encontrar su sitio.

BURCKHARDT, ERUDITO Y HUMANISTA

En este clima espiritual, nos parece a nosotros, hizo su aparición Jacobo Burckhardt, aunque, cronológicamente, sea contemporáneo de Dilthey.

La labor de erudito y humanista de Burckhardt constituye en este momento un elemento indispensable del patrimonio de la cultura. No se puede hoy, por tanto, prescindir, para tener una perspectiva de la historia del espíritu, de obras como *Kulturgeschichitliche Vorträge* (Lecciones de historia de la cultura), *Griechische Kulturgeschichte* (Historia de la cultura griega), *Die Kultur der Renaissance in Italien* (Cultura del Renacimiento en Italia), *Die Zeit Konstantins des Grössen* (El tiempo de Constantino el Grande), etc.

Las *Consideraciones sobre la Historia Universal* (Weltgeschichliche Betrachtungen), publicadas como obra póstuma, corresponden a un curso que Burckhardt dió en torno a 1870, y del cual Nietzsche habla una vez con verdadero entusiasmo *.

Esta obra, que constituye el objeto de nuestro presente estudio, refleja, de un modo peculiar, el pensamiento de Burckhardt y aquella enorme "sed de intuición" que tanto caracterizó al profesor de Basilea.

También para él está en lo "mudable" la esencia de la Historia.

El propósito de sus "Reflexiones" es estudiar los tres grandes factores de la "civilización", es decir, *el Estado, la religión y la cultura* y sus influencias recíprocas, constantes y progresivas.

* Utilizaremos la versión: *Reflexiones sobre la historia del mundo.* (Traducción por Liuba Dalmare. Ed. "El Ateneo", Buenos Aires, 1944).

Atribuye, desde el principio, carácter de potencia dinámica a la "cultura" (Spengler defenderá, a la larga, la misma tesis) y declara "potencias estables" al Estado y la religión. El devenir histórico, las crisis y las revoluciones, las rupturas y las reacciones, son para él realidades presentes en la Historia, "ciencia de las corrientes y de los disturbios". Declara no tener idea alguna sobre la Historia universal y renuncia a todo sistema *, y considera la filosofía de la Historia como una "contradictio in adjecto". Ataca a la filosofía de la historia de Hegel, basada en los llamados "designios de la sabiduría eterna" y en la pasmosa teoría del progreso, y se aparta de toda enseñanza escatológica y de toda teoría sobre los comienzos, sobre el mundo prehistórico (como ensayará Welles en su *Breve historia del mundo).*

El eje de su concepción histórica es *el hombre* con sus penas, sus ambiciones y sus obras, el hombre *excepcional.* Su teoría histórica es una teoría fundamentalmente aristocrática. La contemplación del pasado corresponde a una necesidad del espíritu. Un fenómeno de descomposición y de reconstrucción engendra la *realidad histórica* "con su complejo diverso, sus disfraces y su sujeción" tomando a veces el rostro *de la multitud,* a veces el *del individuo.*

Propugna un conocimiento histórico objetivo y combate las ilusiones ópticas de la historia local.

La filosofía de la Historia posterior a Burckhardt se mostrará esencialmente partidaria de la *profecía histórica.* Efectivamente, Ortega, al seguir la idea de Schlegel de que el historiador es un profeta al revés, afirma que la Historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía *(El tema de nues-*

* El pensamiento intentará muy tarde escapar a todo sistema. Véase Nicolás Hartmann: *Filosofía sistemática* ("Sistematische Philosophie in eigener Darstellunge").

tro tiempo). En cuanto a Spengler, funda su *profetismo* en la contemplación de las vidas humanas desde fuera, es decir, en una comparación intuitiva de sus formas o "morfología".

En cambio Burckhardt considera que "un porvenir revelado es en sí un contrasentido" y que "es una impaciencia loca la que nos empuja a leerlo en los astros". El suyo no es tanto un estudio de la Historia como del fenómeno histórico.

En la exposición de su método histórico expresa su actitud hacia *las Ciencias Naturales y las Matemáticas,* en las que ve "los únicos compañeros desinteresados de nuestras investigaciones". No llega hasta afirmar aquella función categórica de *las Matemáticas* como fundamento de la cultura, que dará gloria a Spengler en su famosa "teoría de los números"; pero afirma que la invención de las Matemáticas "es uno de los acontecimientos más importantes de la historia del espíritu".

LOS TRES FACTORES DE LA HISTORIA UNIVERSAL

La división que Burckhardt hace de los factores de la "civilización", es decir, de la Historia —y con esto pasamos a los adentros de sus *Consideraciones*—, es, como él mismo reconoce, arbitraria y constituída por elementos heterogéneos. El Estado y la religión, afirma, son la expresión de una necesidad política y metafísica, y tienen, a los ojos del pueblo, a quien corresponden, un valor universal. En cuanto al concepto de "cultura", Burckhardt lo confunde, en parte, con lo que Spengler denomina "civilización", incluyendo en él a las creaciones espontáneas que han mejorado la condición material de los hombres (situación social y progreso técnico) o que han expresado la vida intelectual y moral (artes, literaturas, ciencias). La cultura, que no es necesariamente universal, representa el movimiento y la libertad.

No encontramos en las consideraciones de Burckhardt sobre lo que él estudia como el primero entre los tres factores *(die drei Potenzen)* de la "civilización", una verdadera y propia ontología del Estado, tal como la que hizo incontestablemente famoso a Hegel. En el examen de los orígenes del Estado considera como ilusorias la teoría del contrato social y de la preexistencia de la sociedad a la cual el Estado habría venido a proteger, corregir y defender. El principio inicial del Estado es, para su modo de ver, la *violencia,* la sistematización de la fuerza y el cruzamiento de razas. La creación de todo Estado es acompañada por un proceso de *crisis.* Las tres formas aristotélicas de la constitución política, constituyen una distinción incompleta, por cuanto, por ejemplo, la realeza medieval presenta frente a aquella discriminación, formas absolutamente nuevas. Interesante y sugestiva es, a este propósito, la distinción establecida por Burckhardt entre el *Estado grande,* cuya misión consiste "en realizar acciones históricas notables, conservar ciertas culturas que correrían el riesgo de desaparecer..., asegurar a las fuerzas colectivas un desarrollo armonioso", y el *Estado pequeño* (los Estados griegos y los del Renacimiento italiano. "Estados, como obra de arte" los llama él en *Cultura del renacimiento en Italia),* que es la verdadera morada de la "libertad". El criterio que el autor adopta frente al fenómeno del "Estado" es un criterio valorativo, y su actitud hacia él es, esencialmente, escéptica. "Incluso un Estado fundado sobre la maldición —afirma— está obligado a crearse con el tiempo una especie de derecho y de moralidad, porque los justos y los civilizados terminan siempre por apoderarse del poder; en fin —suprema excusa—, se absuelve al culpable porque, indirectamente y sin quererlo, ha favorecido mediante su acción *grandes designios históricos.*"

Como tal, el Estado es una institución nacida bajo el imperio

de la necesidad, y su función es esencialmente armónica. La idea del *Estado moral* o del Estado que desea realizar la moralidad, no es, en el fondo, más que una anomalía y una presunción filosófica y burocrática.

Expresión de nuestra eterna e inalterable necesidad de "certidumbre metafísica", la religión representa el complemento sobrenatural del hombre, la imagen de pueblos y civilizaciones, su proyección en el espacio infinito, aunque sometida "a cambios, parciales o completos, de una manera progresiva o súbita".

Antes de tener una conciencia original de Dios, el hombre ha tenido una necesidad metafísica vaga e inconsciente. Un gran acontecimiento, una catástrofe o la venida de un creador de religión, ha hecho que aquella conciencia tomara cuerpo. La causa determinante del nacimiento de una religión consiste en el sentimiento que el hombre experimenta de su dependencia de una voluntad superior y el terror que ésta le inspira. Todas las religiones primitivas han sido politeístas, porque las fuerzas temibles eran múltiples. Siendo las religiones fenómenos que surgen siempre por un proceso de ruptura, de crisis, o, a lo más, por "fusión", es inadmisible la *teoría del progreso* en el nacimiento de ellas.

En sus consideraciones sobre la creación de las religiones, la construcción burckhardtiana peca no poco, y de una manera que recuerda en cierto modo a Renán, de positivismo. La admisión misma de un "apetito metafísico" como fundamento de cualquier religión, está impregnada de una fuerte "sensibilidad" positivista.

Es característica, dice Burckhardt, la influencia de los pueblos *estático-contemplativos* en el nacimiento de la religión —que no es sino transplantación —en los pueblos laboriosos y realistas. Tal fué el caso de los griegos y los romanos, que admitieron la religión de los judíos cristianos, o el de Inglaterra y de Holanda,

naciones que fueron a la cabeza del protestantismo sin haber tenido ni un reformador original.

Todo nacimiento de una religión está acompañado por un fenómeno de exaltación, de falta total de espíritu crítico en los primeros adeptos.

Entre las religiones que poseen una *escatología,* Burckhardt destaca el cristianismo y los sistemas de creencias escandinavas. Las religiones misioneras y de *supervivencia* cuya función histórica es relevante, están fuertemente apoyadas sobre dogmas, y son las únicas capaces de dar nacimiento a esas personalidades ardientes que deben convertir o destruir todo lo que se opone a ellas.

Distingue luego las *religiones nacionales,* limitadas, tolerantes, con función histórica reducida, de las *religiones universales,* que aparecen más tarde y se caracterizan por su lucha contra las castas, por su antinacionalismo y su contribución al advenimiento de las grandes crisis históricas.

En las interferencias que se producen entre el Estado y la religión, se observa que los pequeños Estados pueden reprimir más fácilmente una herejía o una nueva religión que los grandes Imperios de cultura nivelada. Por eso el cristianismo difícilmente hubiera podido penetrar en las ciudades griegas de los siglos VI y V (a. de C.).

En cuanto a las guerras de religión, y sus afirmaciones son extensibles a las guerras ideológicas de hoy, Burckhardt las considera horribles. "Los pueblos civilizados —dice— son precisamente los más terribles, pues no conocen límites en el empleo de medios ofensivos y defensivos; la moral corriente y el derecho son momentáneamente sacrificados para alcanzar *un fin superior.*" Después de una amplia teoría ilustrada, de exquisito sabor protestante, sobre el espíritu de "tolerancia" de las religiones sin

dogmas, sobre la libertad religiosa y sobre la "monstruosidad" de las persecuciones, Burckhardt examina el proceso de disolución de las religiones. Las causas de este proceso no las encuentra ni en el fenómeno de disgregación interna ni en la aparición de nuevas doctrinas, sino en una labor "sistemática" del Estado. Si, por el contrario, no son víctimas de ningún acto violento, ni de persecución continuada por parte del Estado, continúan viviendo y cobrando nuevas fuerzas en el espíritu popular. Este criterio positivista, un tanto cerrado y mecánico, lleva, naturalmente, a afirmaciones como la siguiente: "Sin la legislación imperial de Constantino y Teodosio, la religión grecorromana existiría aún hoy", afirmación que peca no sólo por la negación, que implica, de lo inexorable histórico, sino también por un desconocimiento, sorprendente en un erudito como Burckhardt, de las causas de decadencia del Imperio romano.

El tercer factor histórico de importancia, cuya función es, en cierto modo, integradora y crítica ("es el reloj que indica la hora en que la forma y la substancia del Estado y la religión no se cubren exactamente entre sí") es la *cultura*.

Burckhardt la define como la "floración espontánea de creaciones del espíritu que no tratan de imponerse al mundo, y en las cuales la sujeción no existe", un proceso de mil fases por el cual la actividad elemental e ingenua de una raza se transforma en un poder reflexivo y acaba en un estadio más elevado, en la ciencia y la filosofía, en el *pensamiento puro*.

En la cumbre de toda cultura se encuentran las lenguas, milagro del espíritu, imagen ideal de los pueblos, mientras "las artes" adquieren (dentro del fenómeno de la "cultura") la significación de un símbolo profundo e imperecedero.

La cultura consiste, esencialmente, en una íntima fusión de necesidades espirituales y materiales. En cambio, las artes, par-

te integrante de ella, descansan sobre "misteriosas vibraciones del alma". Ellas crean nuevas realidades, y sus impulsos y vibraciones nos dan, innegablemente, el sentimiento del infinito. Su primera y más noble función es ponerse al servicio de las religiones.

"El arte —dirá Dilthey— ha elevado el contenido de la religión a la eternidad, en que desaparecen los dogmas transitorios, y de ese contenido ha surgido la forma interna del arte sublime, como lo prueban la épica religiosa de Giotto en la pintura, la gran arquitectura eclesiástica y la música de Bach y Händel" *(Teoría de las concepciones del mundo)*.

Una radical importancia tienen, en este sentido, los grandes centros de intercambio intelectual, como Atenas y Florencia, donde la primacía espiritual adquiere una función histórica y donde nadie se preocupa de "suscitar talentos", como en la ciudad moderna, sino que el genio llama al genio, gracias a una tendencia orgánica.

Esencial para toda cultura superior es la *sociabilidad,* una especie de "contrapeso de las castas", cuyo espíritu especializado y unilateral puede ser útil a la "técnica", pero conduce, en el dominio espiritual, al estancamiento, a la limitación y al orgullo desmesurado.

Adversario del *actualismo* y de la *teoría de la plenitud* de nuestros tiempos, Burckhardt afirma, anticipando con mucho a la actual filosofía de la cultura (Spengler, Huizinga, Berdiaeff, Belloc), que no es posible probar que el alma y el espíritu del hombre se hayan perfeccionado en el transcurso del tiempo. "Nuestra presunción de vivir en una época de progreso moral —prosigue, refiriéndose, ciertamente, a las doctrinas filantrópicas del final del siglo— es ridícula en el más alto grado. El llamado progreso moral no es más que falta de *presencia* como actitud

vital, sujeción entera del individuo, pulverización de la personalidad por la multiplicidad de la *cultura* y por la potencia intensificada del Estado. La cultura misma —esta cultura "cosmopolita" del siglo XIX— podría ocurrir que se ahogara un día bajo la aglomeración de sus propias riquezas."

Leyendo estas consideraciones, que no son más que pura "intuición", nos parece estar frente a un trozo —de apocalíptico sabor— de *El hombre y la técnica,* de Osvaldo Spengler.

FUNCIÓN CREADORA DE LA POESÍA

La función histórica de la poesía fué fecundamente advertida en los umbrales de la época moderna, por Juan Bautista Vico, en su famosa *Scienza nuova.* "La más alta significación de la poesía, decía Vico, es la de ser, ante todo, órgano de la religión. Su función primaria en el proceso de unificación del pensamiento es profunda, ya que "non possono gli uomini avere in nazion convenuto se non saranno convenuti in un pensiero commune di una qualche divinità".

Cuando Aristóteles afirmaba ya que la poesía es algo más profundo y más filosófico que la historia, expresaba una verdad incontestable.

La misión de la poesía consiste en mostrar la significación del acontecer, de las personas y cosas, que reside en las relaciones vitales (el *Lebenserfassung,* de Dilthey). Los tipos de la visión poética del mundo preparan los de la metafísica o facilitan su influencia sobre la sociedad entera.

También para Burckhardt, el poder de la poesía es más elevado y su influencia es superior a la "historia".

El himno, como primera expresión de la poesía, constituye

un supremo testimonio religioso y una imagen de lo que es eterno en un pueblo. Por esto el autor de la *Teogonía* griega (Hesiodo) suministra a su pueblo una admirable síntesis de sus mitos. También la función histórica de la leyenda —ampliamente desarrollada por Berdiaeff en su "metafísica de la Historia"— encuentra en las observaciones de Burckhardt casi un valor de arquetipo.

La poesía fué, durante largo tiempo —sea en su forma de lirismo colectivo al servicio de las religiones, sea en forma de arte de sociedad o de heraldo de las victorias agonísticas (como en Píndaro), o bien, en fin, como expresión de la gran nobleza cosmopolita en la Edad Media—, uno de los principales motores de la dinámica histórica. Ella nos revela el espíritu de los pueblos, y su alma objetiva se identifica con lo que Herder definía como "*Stimmen der Völker in Liedern*" (La voz de los pueblos a través de los cantos). Así como la tragedia antigua derrama oleadas de luz sobre la existencia helénica, el ciclo medieval de Arturo y Carlomagno impulsa, a su vez, la formación y el desarrollo del espíritu occidental.

INTERDETERMINACIONES

Reduciendo la historia universal a una mecánica que él mismo califica de "arbitraria" y un tanto "ilusoria", Burckhardt examina, a través de una serie de observaciones de sumo interés, el juego de las influencias recíprocas de los tres factores de la "civilización". También en esta ocasión rechaza todo sistema, ya que el carácter dominante de los conceptos históricos es "la fluidez y la falta de sistema", y discrimina, en el proceso de las interferencias históricas, seis "condiciones" de los fenómenos, es

decir: influencia del Estado sobre la cultura, de la cultura sobre el Estado, de la religión sobre la cultura, de la cultura sobre la religión, de la religión sobre el Estado y del Estado sobre la religión.

Cuando en las formas, primitivas o tardías, de organización de la sociedad, el Estado llega a la creación de un derecho sagrado, en la cultura se nota una especie de languidecimiento e inmovilidad, debidos a la tiranía "sistemática" del Estado. A esta forma de tiranía se opuso la "polis" del mundo clásico. La "polis" no intentó nunca preconizar una forma de cultura obligatoria, ni libros sagrados que codificasen una doctrina del Estado. Por eso "solamente en el Estado griego las fuerzas del individuo liberado lograron alcanzar esa alta tensión y esas vibraciones que suscitan las grandes obras".

No hay diferencia alguna, en este sentido, entre los períodos de libertad "democrática" y los de la tiranía pisistrática y del despotismo de los diádocos. El problema es mucho más orgánico y más profundo, para delimitarse en función de meras organizaciones estatales. Es un problema de visión, de mentalidad. "Ahora, decía Polibio, refiriéndose justamente al período de los diádocos, que los hombres de acción se ven libres de las ambiciosas preocupaciones de la guerra y de la política, lo aprovechan para dedicarse a las investigaciones científicas."

En cuanto al Estado romano, su misión histórica fué la de equilibrar las antiguas culturas y propagar el cristianismo. Sin la monarquía universal de Roma, advierte Burckhardt, no hubiera habido continuidad de la cultura. El Estado moderno encuentra su primera, lejana imagen, en el Estado de Federico II, donde el monarca ejerce un control efectivo sobre las diversas formas de la cultura. La intervención del Estado en las diversas formas de vida nacional fué entonces total. Pasan muchos

siglos hasta que, con Luis XIV, surge el primer modelo acabado de Estado moderno, cuya característica predominante consiste en el ejercicio del máximum de poder coercitivo sobre la cultura. Esta situación perdurará hasta el siglo XIX, cuando la cultura intenta tomar a su servicio al Estado, y entonces se producirá el fenómeno denominado "la crisis del Estado". El Estado moderno tipo Luis XIV merece, en sus relaciones con la cultura, todos los ataques del liberal profesor de Basilea, y el hecho de que bajo él surgió lo que el espíritu francés considera como su Siglo de Oro, no parece conmoverle en lo más mínimo.

Esta aversión esencial que Burckhardt demuestra hacia los períodos de intromisión del Estado en el desarrollo de la cultura, aversión en perfecta consonancia con el espíritu del liberalismo individualista, tropieza mucho con los datos de la realidad histórica. Efectivamente, los períodos de mayor "intervención" del Estado organizado en los asuntos de la cultura no coinciden, ni mucho menos con una disminución en el florecimiento de los valores del espíritu. Nadie puede negar que durante la "tiranía" ejercitada sobre los productos de la cultura por parte de la Iglesia y la nobleza en el período de la Edad Media, las creaciones espirituales alcanzaron las más puras esferas de su autenticidad y organicidad.

La relaciones que interceden entre el Estado y la cultura, en su función de factores históricos, no son relaciones mecánicas, como pretende Burckhardt, aunque, a veces, esta realidad no parece escaparle del todo, ya que son suyas —aunque fragmentarias— afirmaciones como ésta, un tanto sibilina: "Pero el que (el hombre) quiere el poder y el que quiere la cultura no son, quizá, más que los instrumentos ciegos de una tercera fuerza desconocida todavía."

Fecunda es la contribución de las religiones para el desarrollo

de la cultura y el Estado. A veces nos enfrentamos con el caso de que ellas coinciden con la única cultura existente, mientras a la base de los primeros Estados está siempre un derecho sagrado, consolidado por los sacerdotes. Una religión fuerte penetra en todas las formas de la vida, se comunica a todos los movimientos del alma y a todos los elementos de la cultura. Con todo esto, únicamente el Islam llega a fundir los tres factores en una unidad aplastante, hecho harto pernicioso para el desarrollo de la cultura, que no puede lograr, en estas circunstancias, una totalidad espiritual. Las artes pasan la parte más importante de su juventud al servicio de la religión. La religión y el culto dan a las artes la conciencia de unas leyes superiores, llegando a veces (como en Egipto y en Bizancio) a declarar intangibles las formas de un determinado estilo tradicional. Este último fenómeno revela un arte formalista, típico, conformista.

En el mundo griego y romano, contrariamente a lo que ocurre en los Estados teocráticos del Cercano Oriente y en el mundo islámico (donde hay una compenetración absoluta entre la religión y el Estado), son el Estado y la cultura los que condicionan las religiones, que son *religiones de Estado y religiones de cultura*. En el Imperio cristiano, la religión toma, en cambio, un fuerte ascendiente sobre el Estado. Por esto, desde la aparición del Imperio cristiano hasta la Edad Moderna, en toda política y en toda guerra o manifestación estatal domina una fuerte influencia de las ideas metafísicas.

Frente al principio de la autoridad y de la legitimidad representadas por la Iglesia de Roma, Burckhardt coloca el espíritu protestante, propicio a la constitución de las iglesias de Estado y fundado en la "tolerancia" y en la doctrina de la "igualdad jurídica" del hombre. Le falta en este sentido a Burckhardt la perspectiva suficiente para ver en aquel espíritu de

"tolerancia" y de "igualdad jurídica" el origen de todo proceso disgregador surgido en el mundo occidental.

Uno de los casos típicos en que la cultura ha contribuído a la creación del Estado es el de las ciudades fenicias, que carecían de todo derecho sagrado y de toda organización de castas.

Páginas emocionantes dedica Burckhardt al período en que en Atenas la vida del Estado fué dominada, de una manera decisiva, por el factor "cultura". "Atenas, afirma, fué en aquel tiempo un lugar de intercambio espiritual libre, en que ninguna ley fijaba, como hoy, el valor comercial de la propiedad intelectual, y en que no existía nuestra peste, que es la "originalidad" —necesidad de emoción de un público fatigado—. Contra este monstruo de la cultura, que es la ciudad moderna, incapaz, en modo alguno, de favorecer el espíritu de conjunto, se levanta Burckhardt con una vehemencia que anticipa, en cierto modo, el grito de indignación de Osvaldo Spengler medio siglo más tarde; aquel mismo Spengler que, pese a las críticas que formula contra los "profesores" de Basilea (Bachofen *, Burckhardt, Nietzsche) por concebir la antigüedad bajo la "imagen de su propia sensibilidad", sigue, no obstante, en muchos sentidos, los cauces abiertos por Jacobo Burckhardt.

Cerrado el ciclo de Atenas, pasará mucho tiempo hasta que la "civilización" viva un fenómeno parecido. Sólo Florencia podrá competir con Atenas. El Estado romano fué superior a la cultura romana en todas sus fases. Por eso se identificó con el "imperialismo", es decir, con la "civilización" pura, en el sentido spengleriano ("símbolo de las postrimerías"). El Estado moderno, a su vez, condiciona soberanamente a la cultura, mientras

* De indudable actualidad es la obra de Bachofen: "*Der Mythos von Orient und Okcident*".

después de la Revolución francesa se produce lo que se llama la "crisis de la noción del Estado".

Respecto a la influencia del Estado sobre la religión, ésa es típica en la antigüedad griega y romana. Con el advenimiento del cristianismo se produce una contaminación del sistema de la Iglesia por el Estado, cuya consecuencia fué una "superestimación" de la idea de unidad.

Fecundas son también las interferencias entre la cultura y la religión, cuyo mecanismo ha tenido consecuencias importantes en el desarrollo histórico. En el mundo clásico cada nuevo pensamiento encuentra en seguida su divinización poética, hasta que la filosofía, flor suprema de la cultura, llega, con su espíritu crítico, a minar los fundamentos de la religión. En la historia del cristianismo, la "cultura" tiene un verdadero ascendiente sobre la religión, y la dialéctica griega triunfa al crear el concepto de trinidad, y el dogmatismo oriental prevalece al suprimir las interpretaciones individuales. Después, durante largo tiempo, la religión es la única cultura de las masas. Con la Reforma, la "cultura" intenta un proceso de evasión, continuado por la Revolución francesa. Las consecuencias de este proceso coinciden con la suplantación de la religión por una moral filantrópica, justamente combatida por los auténticos representantes del espíritu occidental. (Véase Max Scheler: *El resentimiento en la moral.)*

LAS CRISIS HISTÓRICAS

El pensamiento actual ha hecho, sin duda alguna, un descubrimiento de capital importancia, a saber, que el hombre es, ante todo, un ser histórico o, para estar de acuerdo con el lenguaje tradicional, un "animal" histórico. Todas las anteriores

consideraciones sobre su carácter "social", sobre el valor del "homo oeconomicus", del "homo ludens", del "homo faber", etcétera, palidecen bajo la luz deslumbradora de esta singular realidad. Se ha llegado a la conclusión de que el hombre, en vez de naturaleza, tiene historia; de que las leyes de la naturaleza no son sus leyes; de que sus rasgos fundamentales son la variación, la "insubstancialidad" *. Que lo propio de la Historia es el dinamismo, la mudanza, el cambio, la peregrinación. A la luz de esta nueva problemática de la Historia, el fenómeno de la "crisis", dice Ortega y Gasset, se refiere a lo que la vida histórica tiene de cambio. La crisis histórica consiste, por tanto, en que a un mundo o sistema de convicciones sucede "un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo". Se llega a un estado de "alteración", de falsificación y de suplantación de la vida. Se está en convicciones negativas.

Para esta nueva filosofía (de la "razón histórica" o de la "razón vital") el cambio del horizonte vital se produce en cada generación, lo que hace que la Historia sea, inexorablemente, movimiento, proceso.

Quien tuviera el afán de buscar remotas influencias y establecer, con criterio objetivo, paternidades, tropezaría aquí como en todas las circunstancias del pensamiento occidental desde hace un siglo y medio, con la teoría de Hegel sobre el desarrollo necesario del espíritu universal.

También Burckhardt abarca el problema de las *crisis* histó-

* Véase Ortega y Gasset: ***Historia como sistema*** ("Revista de Occidente", Madrid, 1944), ***Esquema de las crisis*** ("Revista de Occidente", Madrid, 1942).

Berdiaeff Nicolás: ***El sentido de la Historia.*** Ed. Araluce. Barcelona, 1943.

ricas. No llega a formular una verdadera y propia teoría de las crisis, pero las presenta como fenómeno típico del devenir histórico, y sus observaciones tienen mucho de común con las teorías actuales fundadas en criterios filosóficos.

Dentro del fenómeno de las crisis históricas, Burckhardt estudia, ante todo, las primeras migraciones de los pueblos, las invasiones —con sus consecuencias positivas o destructoras— y la guerra. Sobre este último elemento se detiene más con un verdadero espíritu de erudición. Declara que la guerra puede constituir un momento de plenitud (la guerra es "madre de todas las cosas", πόλεμος πατήρ πάντων según la expresión de Heráclito); que es la única que permite a los hombres el espectáculo grandioso de la subordinación de todos a la comunidad. Desarrolla una verdadera teoría de la ecumenicidad a través de un proceso de violencia. Pero a las guerras modernas y a la insurrección en estado permanente, Burckhardt las despoja del valor de fenómenos de crisis. Por tanto, para él, como en general para la filosofía actual (el existencialismo y el vitalismo), la "crisis" no significa, exclusivamente, ruptura irremediable y dispersión espiritual, sino también catarsis, renovación, rejuvenecimiento. Las verdaderas crisis son —afirma Burckhardt— muy raras. Ni Grecia ni Roma conocieron, a pesar de todas sus pseudasrevoluciones, la gran crisis, profunda y radical, esto es, la subida de la masa al Poder. Estamos muy lejos de las teorías de Toynbee sobre el poder disolvente del "proletariado interior" y los fenómenos de "ruptura en el cuerpo social" *. Respecto a Roma, la verdadera crisis, única en su género, llega con las invasiones bárbaras. Tuvieron éstas carácter de crisis en el más alto grado, y consistieron en la

* Arnold Toynbee, *Study of History*. Cap. sobre Ruptura en el Cuerpo Social.

fusión de una nueva potencia material con una antigua que continuó viviendo, después de haber transformado su substancia espiritual, de Estado en Iglesia. La interpretación burckhardtiana de la Historia no sabe nada de providencialismo e inexorabilidad. Por eso distingue las crisis en *evitables* (la Reforma y la Revolución francesa) e *inevitables* (la caída del Imperio romano). El clima natural de las crisis consiste en una nivelación comercial y en la homogeneidad del pensamiento, de modo que, por lo menos en virtud de la presión que podría realizar el primero de estos dos factores, la época actual sería muy favorable a las crisis; tesis esta última compartida hoy, entre otros, por Ortega y Gasset en su famosa *Rebelión de las masas*.

En cambio, en la descripción del mecanismo funcional de las crisis, el muy racionalista profesor de Basilea está dispuesto a adoptar criterios que saben mucho de metafísica de la Historia. Esta vez su racionalismo no le impulsa a hablar de famosas "sociedades de pensamiento", como hubiera hecho su contemporáneo Alexis de Tocqueville * o como lo hacen, efectivamente, los últimos intérpretes de la Revolución francesa **.

No es tanto el programa —dice Burckhardt— el que imprime la dirección de las crisis como "su contenido de materias inflamables", esto es, el número y la disposición de los que sufren y desean desde hace tiempo una transformación general. La resistencia material acentúa las verdaderas crisis, mientras los trastornos superficiales o insuficientes son paralizados, a pesar de todo el ruido que han hecho al nacer. "Todo depende de la manera como intervenga la imaginación. Si la crisis no permanece dueña de ella, está destinada al fracaso." Cada crisis presenta

* Véase *L'ancien régime et la Révolution.*

** Agustin Cochin: *Les sociétés de pensée et la démocratie;* Albert Thibaudet: *Les idées politiques de la France.*

en su primera fase un fenómeno curioso: los primeros instigadores son dejados de lado y reemplazados por otros. Se trata, en otros términos, de lo que Agustín Cochin llamaba "depuración" o "terror seco", hecho típico, no sólo de la Revolución francesa, sino de cualquier otra crisis, como las Cruzadas, la Revolución inglesa, etc... En un tiempo muy corto se forma una segunda generación de agitadores, que encarna realmente la crisis y su esencial impulso específico; "esas nuevas hileras de cabezas se sienten ya mucho más independientes para con el pasado que las primeras". En aquellos momentos el Poder no tolera ninguna especie de interrupción. La anarquía se transforma en fragmentos de Poder, en sucedáneos de Estado, por groseros que sean. No faltan, desde luego, fuerzas que se opongan a las crisis. Son, ante todo, las instituciones precedentes, convertidas en derechos o encarnando el derecho; las costumbres y la cultura; los individuos que representan aquellas instituciones. Para Burckhardt, la "crisis", que es sinónimo de "revolución" (habla de "empresa verdadera, fecunda, creadora", como resultado de toda crisis), no tiene aquel carácter de ley cósmica, de estadio universal, inexorable, por el que pasa todo cuerpo nacional, que resalta en la interpretación orteguiana de este fenómeno *, o en las teorías deterministas de Spengler.

De aquí su teoría en torno a las crisis evitables **, que precede, en cierto modo, a sus famosas y tan discutidas consideraciones sobre la dicha y la desdicha en la Historia. En este sentido, Burckhardt comparte, sin duda alguna, el error de la mayor parte de sus predecesores y algunos de sus sucesores, que con-

* Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo.*

** Platón poseía toda una teoría para evitar las crisis, que expone en su *República.*

siste en la formulación de lo que en la ciencia histórica se podría identificar con la pasión por las hipótesis retrospectivas.

En cuanto a las consecuencias de cada crisis —y esta vez el autor no puede escapar al criterio de la inexorabilidad—, distingue la reacción (o "contrarrevolución", según los historiadores actuales), el agotamiento, es decir, el fracaso, la demostración implícita de que cada revolución encierra en sí una utopía. Pero no deja de reconocer en este sentido, también la existencia de rasgos positivos: nuevas particiones de bienes, aparición de las guerras y del militarismo, consolidación, restablecimiento del principio de la autoridad, despotismo necesario, restauraciones totales, etc...

No faltan tampoco los criterios valorativos. Burckhardt considera, por tanto, funestas las restauraciones parciales por el restablecimiento de los partidos vencidos, y aconseja, como dos generaciones antes de Maistre, que los emigrados no regresen jamás a su patria después de una crisis. Tributa elogios a la pasión creadora, como elemento fundamental de la crisis. Ve en las crisis y sus exaltaciones fanáticas "un signo auténtico de vida", "un expediente de la naturaleza parecido a la fiebre", "una encrucijada en nuestro desarrollo".

La última parte del capítulo sobre las crisis históricas la consagra a la influencia de éstas sobre la cultura y al origen y la naturaleza de la crisis actual. En la actualidad, viene a decir, las concepciones jurídicas que se oponen a las crisis son débiles. Antiguamente chocaban con el derecho sagrado. Hoy, la mentalidad del sufragio universal producirá una crisis que sacudirá el espíritu mercantil de nuestra época... Es de temer grandemente que la crisis actual se complique en el porvenir con gigantescas guerras de los pueblos.

LOS GRANDES HOMBRES EN LA HISTORIA

A las consideraciones sobre las influencias permanentes que ejercen entre sí los tres factores de la "civilización" y al examen de los procesos activos de la Historia, siguen, en la construcción burckhardtiana, una serie de observaciones sobre la función de los grandes hombres en la Historia.

Su estudio de los individuos, "en quienes se concentra el movimiento universal" adquiere, después de las formidables experiencias históricas de nuestro siglo y contra todas las especulaciones sobre la función de las "masas" en la época actual, un incontestable valor.

Cuando se enfrenta con el fenómeno, problemático, de la grandeza histórica *(die historische Grösse)*, Burckhardt abandona todo sistema científico de interpretación. Esta vez se da cuenta de que la Historia no se puede medir con el compás del racionalismo. Que el principio irracional, fundamento de la Historia, llega a tener un significado ontológico. Que la Historia es, en gran parte, un problema de destino. "La verdadera grandeza —dice— es un misterio... La escala de valores que aplicamos es incierta. Sin el hombre superior, el universo nos parecería incompleto, porque determinadas grandes acciones no pueden ser realizadas sino por él, en su época, en su medio, y porque serían inconcebibles de otro modo."

La Historia presenta este fenómeno curioso, es decir, que los pueblos, culturas y religiones, que parecen tener sentido únicamente para la vida colectiva, encuentran, al contrario, su verdadera expresión en los individuos superiores. Burckhardt podría advertir, por tanto, como Gustave le Bon, que los grandes acon-

tecimientos históricos son siempre efectos visibles de cambios invisibles en el pensamiento de los hombres excepcionales. Pero se guarda muy bien de caer en el engaño de este último, frente al fenómeno, nada nuevo en la Historia, de la explosión de las muchedumbres. Vive Burckhardt en pleno positivismo, pero su positivismo no ha llegado aún a la conclusión crepuscular de considerar la filosofía del número como filosofía de la Historia.

Considerando a los hombres en el campo del espíritu, él afirma, primeramente, la nota de la extratemporalidad en la función de aquéllos. Los artistas, los poetas y los filósofos, los sabios y los inventores no concuerdan —dice— con las "tendencias" de su época, de las cuales se nutre la multitud; no influyen directamente sobre la "vida", esto es, sobre los intereses de la masa. Con todo eso, su función consiste en tomar conciencia de lo que atormenta a los pueblos y expresarlo en símbolos eternos, para la posteridad. Ellos son seres superiores porque se comunican con el universo entero.

En las figuras mitológicas, que no quiere omitir en su teoría en torno a la grandeza histórica, Burckhardt ve la necesidad íntima que tienen los pueblos de poseer grandes encarnaciones. En esta transfiguración de la grandeza, los pueblos encuentran el medio de concebir sus arquetipos. Examina después a los fundadores de religión, " seres que cobran conciencia de lo que existía en estado latente y traducen en ley una voluntad difusa". Luego a los grandes hombres de la Historia propiamente dicha: personalidades únicas, en las que terminan "lo general y lo particular, la duración y el movimiento", que resumen "los Estados, las religiones, las culturas y las crisis". Su naturaleza íntima es un gran misterio de la Historia (die wirkliche Grösse ist ein Mysterium). El hombre excepcional no constituye la representación de un ideal moral de la Humanidad. No es un

modelo, como sostendrá más tarde Scheler que definirá el "modelo" en función de la idea de "valor", sino una excepción en la Historia. Su capacidad consiste, no sólo en dominar las situaciones, sino en hacerlas estallar como demasiado estrechas para él. En su espíritu no cabe la contemplación pura. El destino del hombre superior es el de encarnar una voluntad "que aventaje al individuo, y que, según su origen, es llamada voluntad de Dios, de una nación, de una colectividad o de un período". En torno al hombre superior, que podría ser para Burckhardt lo que era para Nicolás de Cusa el "*Deus occasionatus*", el autor se dedica a formular una serie de consideraciones que toman, en su conjunto, el carácter de paradigmas, típico en el sistema de "historia ejemplar" de los autores clásicos.

La voluntad general concentrada en un individuo y servida por él, puede ser consciente (la conquista de Persia por Alejandro y la unificación de Alemania por Bismarck) o inconsciente (la conquista por César de las Galias). Existe una solidaridad misteriosa entre las ambiciones del hombre excepcional y lo que se llama el interés de la comunidad. En la medida en que el individuo de "élite" sirve a la comunidad, el criterio de la moralidad es irrelevante para ésta y para el juicio de la posteridad. El motivo que impulsa al hombre excepcional a revelarse es el gusto del poder por sí mismo; la idea de la gloria y la preocupación por el criterio de la posteridad son, en este sentido, elementos secundarios *.

Transmutados en ideales, los hombres superiores se convierten, para la comunidad posterior, en elemento patético, objeto de entusiasmo, estímulo intelectual. La necesidad de hombres su-

* Scheler colocará a Burckhardt entre los que consideran el Poder "malo en sí mismo". (Cfr. Max Scheler: *Vorbilder und Führer,* cap. sobre "*El héroe*".)

periores es orgánica en la estructura de los pueblos. La época actual —concluye Burckhardt— es poco propicia a los hombres excepcionales, debido a un vasto fenómeno de nivelación. Pero, con todo esto, es fatal que la crisis se deslice del plano miserable de los "negocios" a otro plano y que el hombre esperado surja un día seguido por la multitud. "Pues los grandes hombres son necesarios en la vida para que la Historia pueda liberarse periódicamente de las formas caducas en donde la mantiene una retórica razonadora. Y, para el hombre que piensa, la condición menos incierta, de una felicidad superior, consiste precisamente en conservar su espíritu abierto a toda grandeza histórica."

DICHA Y DESDICHA

El último capítulo de las *Reflexiones* está dedicado a lo que Burckhardt llama la "dicha" y la "desdicha" en la Historia *(Uber Glück und Unglück in der Weltgeschichte).* Atribuye a los juicios que va a formular en este sentido —siguiendo los moldes de la historiografía clásica— el mérito de la espontaneidad, y declara que nada tienen que ver con la filosofía de la Historia. Sus consideraciones sobre la felicidad y la desgracia en la Historia abarcan, por turno, momentos, figuras y etapas históricas. Considera felicidad la victoria griega contra los persas, la derrota de Cartago, el rejuvenecimiento de Europa por los bárbaros, la defensa contra el Islam, etc. Reconoce, desde el principio, la relatividad de estos criterios, desde el punto de vista de una Historia objetiva, pero declara que el verter semejantes juicios de valor es un rasgo de la Edad Moderna. Mas el querer conformarse a este universal criterio de valoración no le impide ver en él un enemigo declarado del conocimiento histórico. Comba-

te, por tanto, el juicio histórico basado en el grado de civilización, el criterio de la perfectibilidad y la teoría del progreso. "Debemos, sobre todo, guardarnos —concluye— de tomar muy simplemente nuestras perspectivas históricas por decretos de la Historia universal." Lo importante en toda valoración histórica no es la cuestión de la dicha y de la desdicha, sino la continuidad del espíritu humano, que nos parece semejante al desarrollo de una vida. El problema de la "razón histórica", que será ampliamente desarrollada por Dilthey en su "*dialéctica de la realidad*" y en la actualidad por Ortega en la teoría de la "*razón vital*", parece encontrar en estas últimas páginas una visión anticipadora. También para Burckhardt, el hombre no sólo está en la Historia, sino *es,* en cierto modo, Historia.

En su incansable afán para las perspectivas integrales, Burckhardt se propone, como actitud ideal frente al fenómeno histórico, la renuncia completa, si esto fuera posible, a nuestra individualidad, para poder contemplar la Historia con la indiferencia con que se contempla desde tierra firme el espectáculo del mar desencadenado por una tempestad. Entonces podríamos participar en uno de los momentos más importantes de la Historia del espíritu, olvidaríamos totalmente el problema de la dicha y de la desdicha para no vivir más que en la alegría del *conocimiento puro.*

Resuena en este afán de Jacobo Burckhardt de concentrar la realidad histórica en un espacio ontológico, la eterna melodía de la incitación platónica de retirarnos a las moradas tranquilas del pensar que ha penetrado en sí mismo y allí permanece, donde han callado los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos.

Por esto, considerando ahora, con mirada sintética, su amplia visión histórica, nos atrevemos a concluir, diga lo que diga

la diosa Razón, que para Burckhardt la "Historia" (con mayúscula) es en definitiva lo que fué hace tiempo, para el napolitano Vico, según su famosa *Tavola delle discoverte generali,* "un'istoria ideale eterna descritta sull'idea della provvedenza, sopra la quale corrono in tempo tutte le storie particolari delle nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini".

UN NUEVO "ESQUEMA" DE LA CRISIS

DEFINICIÓN DE LA "CRISIS"

Al tratar del naufragio de la creencia en la inmortalidad en el hombre moderno occidental, Max Scheler combate la opinión, aún hoy sumamente extendida, de que la ilustración intelectual, la ciencia y su progreso hayan podido destruir por refutación un sistema de creencias religiosas y la considera, pura y simplemente, como un prejuicio del racionalismo. La ciencia, afirma, suele ser el sepulturero, no el morbo mortal de la fe religiosa. El hombre moderno no cree en la supervivencia del alma en la medida en que no vive con vistas a la muerte; en suma, "porque niega en el fondo el núcleo y la esencia de la muerte". ("Muerte y supervivencia", Madrid, Revista de Occidente, 1934).

Esta afirmación del filósofo alemán puede ser considerada como la definición más aguda de lo que en terminología corriente se suele denominar "crisis". Los indagadores, pertenecientes en especial a la filosofía de la cultura, han analizado este proceso de maneras diversas y siguiendo los más distintos órdenes de valores: desde la inquietud metafísica, hasta la tormentosa angustia de la fe perdida y las soluciones positivistas de estructura ateísta, han sido innumerables las fórmulas de interpretación de este fenómeno de la "crisis" (Huizinga) o del "crepúsculo" (Spengler) de la civilización occidental europea.

El punto de vista de Scheler parece sintetizar, aun cuando constituye el fundamento de una teoría científica, epistemológica, de la muerte, la esencia y las causas de este proceso de diso-

lución: la falta casi absoluta, en la conciencia del hombre occidental, de la presencia de la muerte y luego la natural pérdida de su fe.

LA OBRA DE BELLOC

A la misma conclusión llega Hillaire Belloc a través de una interpretación histórica tan aguda y comprensiva que merece toda nuestra atención.

Belloc es conocido en Europa desde hace tiempo, mucho antes de la aparición de *The Crisis of our Civilizacion,* entre otras cosas, a través de sus excelentes estudios históricos sobre Napoleón, Richelieu, etc., y, sobre todo, por el libro *Europe and the Faith* (Londres, 1924), donde desarrolla su ya famosa afirmación: "Europa volverá a la fe o perecerá".

Su obra *La crisis de nuestra civilización* contiene la materia de las conferencias dadas en la Universidad de Fordham, Nueva York, entre el 16 de febrero y el 18 de mayo de 1937. El autor la presenta desde el principio como "una exposición histórica, cuyo propósito tiende a demostrar que nuestra civilización, es decir, la civilización de la cristiandad, que hoy abarca a Europa, especialmente el Oeste de Europa, que irradia desde aquí sobre el Nuevo Mundo y actúa como guía o instructora de otras culturas en Asia y en el Norte de Africa, ha llegado a una crisis que la pone en peligro de muerte".

Se propone describir cómo esa civilización surgió, las direcciones principales de su desarrollo, las instituciones que tuvieron su origen en ella, y fija como base de orientación de su obra el estudio de la historia de Europa, interpretado como una elaboración de la Iglesia Católica, que, reuniendo e inspirando las tra-

diciones sociales del Imperio Grecorromano, impartió al conjunto de ese gran campo una nueva vitalidad.

El libro contiene cinco grupos, que tratan, respectivamente, de: 1) la fundación de la Cristiandad, gracias a la conversión del Imperio; 2) el período que dura desde el año 500 hasta el año 1500 y que se puede clasificar en: sitio a la Cristiandad, culminación de la Edad Media, declinación; 3) la Reforma, es decir, la ruptura de nuestra sociedad, la destrucción de la vida social cooperativa y la creciente tiranía de la riqueza; 4) males sociales y morales después de la ruptura: esclavitud parcial del pobre, la reacción de éste, el Socialismo, el Comunismo; 5) remedios.

La posición de Belloc tiene el mérito de una interpretación nueva (interpretación histórica, la sola destinada, a través de un proceso de síntesis, a justificar las grandes convulsiones espirituales del mundo) del fenómeno de la crisis europea, diversa de las que presentan dicho fenómeno como producto exclusivo de la ciencia, del progreso, de las máquinas, del industrialismo moderno o de la aparición del espíritu burgués. Así, la crisis de nuestra civilización significa la crisis de la Cristiandad, en cuanto Europa es el núcleo, el campo vital de esta nueva realidad, decisiva en el mundo: la religión cristiana. Dos notas fundamentales destacan especialmente en el libro de Belloc: la función de la Reforma en el proceso de disolución de la civilización occidental, a través de la pérdida de la unidad y la descomposición de la cultura, y la existencia de una constante histórico-espiritual en el desarrollo de esa civilización, que consisten en el hecho de que siempre ha sido acompañada la pérdida de su asidero en las verdades espirituales por un rápido progreso del conocimiento procedente del exterior, en particular del conocimiento científico y del dominio del hombre sobre las cosas materiales.

Considerando el fenómeno de la crisis como un fenómeno de presión provocado por el equilibrio inestable entre las partes constitutivas y las circunstancias de diversa índole que actúan sobre aquéllas, Belloc se propone fijar unas normas para su reconstrucción, después de haber determinado, desde el punto de vista histórico, las causas de la inestabilidad. Luego hemos de distinguir en este estudio dos aspectos: uno, causal e interpretativo, sintetizado en un examen histórico, fecundo, de las causas y del desarrollo y permanencia de la crisis; y otro, teleológico, consecuencial, pragmático, que, a diferencia del primero, carece de coherencia y a veces de sentido de la realidad, cuando sobre la base de un plan ingenuo y personal procura fundamentar en la doctrina cristiana la creación de una nueva estructura que logre casi infaliblemente el bienestar social en el mundo. Confusión fatal esta última, pues en este sentido concordamos plenamente con la tesis de Scheler, según la cual el amor cristiano no se concibe como un principio biológico, político o social, más bien se dirige al núcleo espiritual del hombre, a su personalidad individual misma, por la cual el hombre toma inmediata participación en el reino de Dios. Por eso nada hay más ajeno al sentido de Jesús —dice Scheler— que fundar en su precepto de amor un nuevo orden político o un nuevo reparto económico de la riqueza, mediante una u otra institución. El reino de Dios habita ya en el hombre, sin que esto vaya unido, para Jesús, a una determinada forma de las instituciones políticas o de estructura social. (Max Scheler, *El resentimiento en la moral*).

El mundo grecorromano se presenta al examen de Belloc como un Estado mediterráneo universal, con forma permanente y garantía de una paz consolidada. Pero este gran cuerpo empezó a conocer desde su formación, debido a que su estructura, la substancia de su sociedad, estaba basada y arraigada en la esclavitud, una nota cada vez más fuerte: la de la desesperación. Esta nota de angustia, especie de *taedium vitae,* se oye continuamente a través de todo el mundo pagano con todo su esplendor y su noble apreciación de la belleza y del orden. El resultado máximo de tal estado se advierte en la conversión del Imperio, la cual no fué un capítulo, ni tampoco un episodio de nuestra raza, sino la Cosa Determinante, una creación nueva no sólo en grado, sino también en calidad. El gran cambio vino a llenar ese doloroso vacío del alma, que era la enfermedad más grave de la antigua sociedad agonizante, para aliviar y disipar la desesperación, la carga más pesada impuesta por ese vacío.

Considerando la religión como el principal elemento determinante que actúa en la formación de toda civilización, Belloc ilustra la creación del nuevo tipo, dominante, de la civilización occidental a través de la aparición de la doctrina de Cristo. Contra la mayor parte de las doctrinas hasta ahora propagadas sobre la decadencia del mundo romano, Belloc afirma que no fué la propagación de la fe lo que socavó la alta civilización de la antigüedad pagana, sino que, al contrario, la fe salvó lo que pudo ser salvado. La Iglesia dió a este mundo arruinado una *inspiración* y una *visión* que habían muerto en él, una *unidad* y una *certeza,* y, sobre todo, un espíritu de *ecumenicidad* que el mun-

do no había conocido nunca y conservó lo que podía conservarse.

En los primeros cinco siglos de nuestra civilización se realiza el paso del paganismo al cristianismo, es decir, el Bautismo del Imperio, la manifestación más patente de la función de integración o, mejor dicho, de *creación* de la nueva doctrina. Es este un período que conoce el desorden, la caída de las artes, de la poesía, de la alta administración unificada; pero al mismo tiempo conoce la *consolidación espiritual* de Europa, destinada a reemplazar la desesperación y la senilidad dentro de la cual la vieja civilización pagana había caído. Realizada la primera etapa, la Cristiandad continúa el camino hacia su asentamiento, bajo la influencia de la Iglesia Católica. Sigue el período de "Edad Oscura" (500-1.000), el período del "Sitio", realizado por los ataques contra el mundo grecorromano, transformado en fortaleza de la Cristiandad: el ataque de los piratas de Escandinavia y del Báltico, el de los mongoles paganos y de los eslavos, que pronto se diluyeron en las poblaciones autóctonas y fueron convertidos, y el del islamismo, de una importancia capital este último. El Islam se apoderó de Damasco, derrotando al ejército bizantino; invadió Siria y Mesopotamia, el Egipto, la costa del Norte de Africa, cruzó el Estrecho de Gibraltar, irrumpió en la Península ibérica, y continuó, durante siglos, su presión contra Europa con los turcos, los cuales llegan ante las puertas de Viena. Sin embargo, "la presión y la lucha consolidó a la Europa cristiana en el molde donde se había fundido. Consolidó asimismo a nuestra sociedad y le dió esa forma que había de resultar vigorosa y perdurable, preparándola para la gran expansión de la verdadera Edad Media".

La sociedad de la Cristiandad, transformándose lentamente durante la presión de este prolongado "Sitio", desarrolló tres características peculiares, cuyas reliquias conservamos todavía hoy:

1) creó un sentido de la *unidad cristiana,* y particularmente de una unidad cristiana occidental; 2) produjo el *desarrollo de una casta noble,* procedente del prestigio de los guerreros que más se distinguían a medida que se prolongaba el sitio (surgió en la mente de los hombres el concepto de la "sangre" o "estirpe", algo así como una distinción mística entre una clase de descendencia y otra); 3) realizó una casi imperceptible emancipación de aquellos que habían sido esclavos en el antiguo tiempo pagano y que después permanecieron como tales durante muchas generaciones: una revolución profunda esta última, resultado de un proceso instintivo que transformó el esclavo pagano en el campesino libre, gracias a la religión. Comparando este proceso de transformación con el que sucedió lentamente a la Reforma, Belloc afirma: "Aunque gradualmente nos hemos transformado de esclavos en hombres libres bajo la influencia de la Fe católica, al perder esta Fe comenzamos de nuevo a volver sobre nuestros pasos. Con la decadencia de la religión, esto que nuestros reformadores ni siquiera sueñan aún, pero que va implícito en todos sus planes en forma ostensible, vuelve al Estado Servil, es decir, la sociedad fecundada y marcada con el sello de la esclavitud".

EL TIEMPO DE LA PLENITUD

El sitio de la Cristiandad termina con el triunfo absoluto de esta última. Entonces empieza la Alta Edad Media, la culminación de nuestra civilización, en honor de la cual Belloc compone un canto de exaltación mística. Período éste durante el que nuestro pueblo, nuestra cultura, alcanzaron su expresión más auténtica, cuando el efecto de la religión que nos formó llegó a su "plenitud total y victoriosa". Hemos de observar a este pro-

pósito que la palabra "civilización" representa aquí un concepto muy diverso del utilizado por Spengler, el cual cree que a la "cultura" va a suceder una época de "civilización", es decir, de "técnica". "Aquellos —dice Belloc— que no sienten la llamada de la auténtica Edad Media y sus correspondencias con todo lo que es más fuerte en nuestra sangre, aquellos que se quejan de que les faltarían amenidades que ahora poseemos, olvidando también lo mucho que en otro sentido hemos perdido, tienen una comprensión mezquina de la historia".

¡Es tan diversa esta constatación de la plenitud espiritual de la Edad Media, de la teoría de Ortega y Gasset de que la vida moderna se siente de mayor tamaño que todas las vidas, se siente más vida, después de haber perdido todo respeto, toda atención hacia el pasado y haber realizado una grave disociación de pretérito y presente! El europeo está solo —dice—, "sin muertos vivientes a su vera", en pleno actualismo. (José Ortega y Gasset: *La deshumanización del arte*).

Sólo que, al final, tampoco al espíritu del filósofo español se le escapa el carácter de mera ilusión de esta plenitud de los tiempos cuando afirma *(La rebelión de las masas)* la dificultad de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época: cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía.

Contra la opinión dominante durante los últimos siglos, Belloc reivindica con ardor y con acentos de verdadera inspiración la plenitud espiritual de la "Auténtica Edad Media" (siglos XI, XII y XIII). Desde el siglo XI —dice él— surge una creciente centralización del poder de la Iglesia. El espíritu que presidía este cambio era el de la abadía benedictina de Cluny, de donde salió Hildebrando de Toscana (San Gregorio VII), cuyo nombre se asocia a la separación del Papado y de la Iglesia del control

laico. Después de las conquistas normandas en Francia, Inglaterra e Italia —síntomas de nueva energía—, y del movimiento intelectual de los Albigenses (la primera grande herejía), surgen las Cruzadas, manifestación espléndida de vigor juvenil y de exuberante poder, el *Debate del mundo,* de Gibbon. En el siglo XII aparece la institución del Parlamento, la de las Universidades, la literatura vernácula, el estilo ojival, aparecen los primeros balbuceos para constituir las unidades nacionales en la Cristiandad y aumenta progresivamente el poder papal. Pero fué en el siglo XIII cuando la Alta Edad Media llegó a su culminación y se produjo el "momento principal de nuestra sangre". La cultura cristiana alcanzó su madurez, como principio motor de una sociedad fundada sobre bases tan sólidas y tan compenetradas de justicia, como jamás la historia había conocido antes. Los principales conductores de esta época son: San Luis Rey, Fernando de Castilla, Santo Domingo, San Francisco, Eduardo de Inglaterra y Santo Tomás de Aquino, que estableció durante ese gran período un cuerpo de doctrina y filosofía coordinada que ninguna otra época ha poseído.

A pesar del error fundamental de esta época —el de la Cuarta Cruzada y su detestable conducta en Constantinopla ("prefiero un diablo sobre el altar de Santa Sofía, dice la sentencia tradicional, a un cardenal romano pontificando allí"), cuyas consecuencias aún sentimos en la aparente imposibilidad de reconciliar la Iglesia de Oriente con la Latina—, el siglo XIII fundó una concepción del Estado que parecía inconmovible, una jerarquía de funciones estrictamente ligada a un esquema feudal y que constituye el tipo de nuestra sociedad hacia el cual los hombres han vuelto siempre su mirada. "El siglo XIII —concluye Belloc— se acercó más que otros a la regla de la justicia sobre la Tierra".

ESQUEMA DE LA DECADENCIA

Con el siglo XIV comienza la decadencia de la Edad Media, que terminará en el naufragio de la Reforma. Cuando la Cristiandad ascendía se observaba una decadencia del poder material. En contraste con este período, en el final de la Edad Media, observamos un progreso material del mundo, debido a los descubrimientos y a los progresos de la ciencia. (Con menos razón trata Belloc, especialmente, de la pintura. Habrá, efectivamente, un progreso en la técnica de la pintura, pero este arte no podrá jamás subir a las cumbres de elevación mística de Giotto). Se produce una debilitación de la unidad de la Cristiandad y una "osificación" de la estructura orgánica de la Iglesia. Las antiguas restricciones protectoras se transforman en algo mecánico, las dudas y las extravagancias se extienden a través del cuerpo de la Cristiandad. Con la cautividad de los Papas en Avignon, la unidad pierde grandemente su prestigio, amenazada al mismo tiempo por el crecimiento de la conciencia nacional, por el aumento de la superstición y la desfiguración de la historia a través de las leyendas. "Algo así como una tendencia universal hacia la herejía estaba en la atmósfera a medida que la Edad Media llegaba a su ocaso". La asociación de la violencia y de los castigos horribles con el mantenimiento de la ortodoxia creció rápidamente durante el último período de la decadencia. La causa principal de la decadencia era la vejez, la mortalidad. La marea ascendente era por esencia una marea anticlerical y todo estaba listo para la explosión. "Habíase amontonado una buena cantidad de pólvora y en cualquier momento un fósforo encendido podía provocar la explosión destinada a destruir la unidad

cristiana". Y la explosión sobrevino, y la llamaron "la Reforma".

Mientras Belloc atribuye una importancia relevante al desarrollo de un nuevo sentimiento *nacional y racial* del mundo germánico en la formación de la atmósfera favorable a la Reforma y sostiene que el nuevo movimiento tenía detrás de él una verdadera "orgía de pillaje", no insiste (lo que perjudica a la visión de su obra) sobre lo que, efectivamente, es el origen y la causa primordial de esa rebelión, es decir, la formación del espíritu burgués y de la moral burguesa. La semilla de esta moral, que comenzó a desplazar a la cristiana desde el siglo XIV hasta que llevó a cabo su acción suprema en la Revolución francesa, habrá de convertirse en una fuerza poderosamente influyente y transformará cada vez más la moral vigente. Fundada en el resentimiento, que ha representado, según afirmación de Werner Sombart (*El Burgués,* Munich y Leipzig, 1913), "un papel en la historia del espíritu capitalista", esta nueva moral elevó a máximas de vida universales y valiosas los principios según los cuales la pequeña burguesía se conduce en su vida, y que tuvieron su origen en la necesidad misma. Basándose en la propensión a desconfiar radicalmente del hombre y de sus valores morales, esta nueva dirección espiritual lleva el brote del individualismo moderno, la negación del principio de la solidaridad, la doctrina de la igualdad moral de todos los hombres, la "subjetivación" de los valores (V. Scheler, *El resentimiento,* etc.).

Continuando su exposición sobre las consecuencias de la Reforma, Belloc afirma que su verdadero organizador no fué Lutero, sino Calvino, que construyó una poderosa *contra-Iglesia,* y cuya doctrina se funda en el concepto de la representación revestida por la autoridad (padre de la falsedad parlamentaria) y la doctrina social de la riqueza. La antigua y bien asentada civilización medieval perdía su estabilidad y fué reemplazada por un

estado basado en la competencia sin restricciones. Ese estado eliminaba la antigua idea de *Estatuto,* y únicamente consideraba como cosa consagrada el *Contrato,* provocando así el fenómeno del capitalismo industrial con los gérmenes de la rebelión social. El autor examina bajo dos aspectos los efectos de la Reforma: el *aspecto político* y el *aspecto económico.* Contra la concepción del siglo XIX, él afirma que no son los fenómenos económicos las causas del cambio político, sino a la inversa. "En toda gran revolución de los asuntos europeos, primero aparece un cambio espiritual; después, y originado por éste, surge un cambio en la filosofía social; por último, aparece el cambio económico como resultado de la nueva estructura social". A la ruptura religiosa sigue la ruptura política, y a ésta las consecuencias económicas relativas. La Reforma convierte la *sociedad propietaria medieval* (en la cual dominaba la libertad económica y subsistían fuertes lazos entre una clase y otra) en una *sociedad capitalista* (con la diferencia entre una minoría de propietarios y un cuerpo de mayoría de desamparados a merced de aquéllos; con el control de la industria por organismos de crédito; con el control de estos últimos por un número aún más reducido de hombres de gran fortuna, con la creciente inseguridad e insuficiencia de los medios de vida de las masas y con su amenaza de rebeldía continua). La Reforma empobrece las corporaciones, socava su autoridad moral, hasta convertirlas en una "pieza de museo". Sus consecuencias fueron universales: también las sociedades que no la conocieron directamente estuvieron contagiadas por la pérdida de unidad provocada por ésa. También en aquellas sociedades desapareció la antigua actitud mental llamada "Fe" y aparecieron los efectos culminantes de la Reforma: el capitalismo, el crecimiento del proletariado y la amenaza del comunismo.

EL CAPITALISMO, FENÓMENO DE CRISIS

Un análisis agudo de la sociedad capitalista acompaña, en las páginas que siguen, el estudio de las consecuencias de la Reforma. La consecuencia principal consiste en el reemplazo del *Estatuto* por el *Contrato*. Así, pues, aparecen: la usura, la competencia, el proletariado, la banca, la máquina. Y en el campo ideológico: el concepto de protesta y el comunismo ("último fruto de la Reforma, cuya victoria significaría nuestra muerte"). Todos estos males —escribe Belloc— pueden descubrirse, en cierto grado, en la fecha anterior a la Reforma. Lo que la Reforma hizo es el florecer de estos males fuera de toda proporción: florecer en intensidad. La abolición del Estatuto medieval significa, por parte del hombre, la pérdida de una posición, de una condición establecida y aceptada, y luego la aparición, en la sociedad moderna, del *resentimiento,* como fundamento de las relaciones sociales. La usura y la competencia se convirtieron, con la Reforma, de meras excepciones que eran, en costumbres generales admitidas, fueron aceptadas y crecieron, llegando a cubrir todo el campo de la sociedad y a destruir a través de un uso irrefrenado, el pequeño propietario en provecho del grande. A todo esto, sobrevino el dominio de las máquinas, espiritualmente mal administradas por la Usura y la Competencia, y el de la rapidez de las comunicaciones. El capitalismo no significa el derecho a la propiedad, sino un abuso de la propiedad, la propiedad "hipertrofiada"; una calamidad básica, gracias a la cual el período del "Capitalismo" debiera llamarse con más precisión el período del "Proletariado". Una sociedad capitalista no es definida como tal porque cierta proporción de hombres posea capi-

tal y haga uso de él, sino porque el número determinante de toda la sociedad es proletario. De aquí se deriva: 1) el sentido de injusticia suscitado en los hombres políticamente libres, pero desprovistos de toda libertad económica; 2) la protesta indignada del hombre explotado por otro más afortunado que él, sin ningún derecho, excepto su riqueza superior, para ejercer su poder.

Males espirituales y materiales diversos surgen de este sistema: la inestabilidad, el divorcio permanente de la personalidad humana de la producción, el peligro de la destitución, la estandardización de la vida. En estas condiciones el capitalismo moderno se nos presenta como un fenómeno típico de la crisis, de la presión debida a la yuxtaposición de dos elementos incompatibles: la libertad política y la falta de libertad económica. La presión sólo puede suprimirse eliminando uno de esos factores incompatibles: o bien debemos devolver la propiedad a la mayoría de las familias que ahora son proletarias, o bien debemos suprimir la libertad. Este último método lo aplicó el comunismo, "descendiente natural del capitalismo", del cual tomó toda su moral, excepto las reliquias de la propiedad privada. El se funda en el *materialismo* convertido en la filosofía de vanguardia del mundo occidental, con su propia cosmogonía, su propia interpretación del origen y de la naturaleza del hombre y, en consecuencia, su propio esquema económico y social. Los momentos sintomáticos de esta nueva filosofía son representados por la obra de Darwin y de Marx, respectivamente, en la biología y en la sociología. Tratando de la reacción del mundo contra este peligro decisivo, Belloc concluye: "Será necesario librar una *batalla universal* y, en consecuencia, como todas las batallas universales, ella será motivada por filosofías universales. Debido a ello el conflicto se manifestará en forma confusa en muchos de sus

resultados. Se verán extrañas alianzas y contraalianzas (el autor afirmaba todo esto en 1937), una mezcla de motivos de toda clase de valores morales, desde el más bajo hasta el más alto, individuos situados en *ambos lados* siguiendo aspiraciones nobles, instintos enredados, cayendo en las tentaciones más bajas y abominables, desde la satisfacción producida por el odio directo, hasta el deleite satánico en la crueldad. Pero mientras que estas luchas presentan un aspecto turbio y confuso como lo tienen todas las luchas universales, aparecerá en ellas con creciente claridad, a medida que transcurran los años, la división entre los dos espíritus esencialmente y superlativamente enemigos, tratando cada uno de aplastar totalmente al otro: *el de Cristo y el del Anticristo*".

REMEDIOS

La última parte del libro, Belloc la consagra a una tarea muy ardua y luego muy falaz: la restauración, los remedios. Restauración que él, en un ímpetu de exaltación romántica de aquella admirable Edad Media, en la cual el Cristianismo conoció, verdaderamente, la elevación mística y la perfección, y hacia la cual nuestro espíritu volverá siempre en sus momentos de angustia y de sed divina, identifica con un retorno no sólo a los valores morales de aquella época, sino también a los núcleos de su organización social. Aunque partidarios entusiastas de los que niegan cualquier valor a la noción de "progreso", difícilmente podemos concebir la posibilidad de un "ricorso" absoluto (según la expresión de Vico), de un proceso a través del cual sea posible "brûler les étapes à rebours".

El autor concibe tres grupos de reforma como remedios con-

tra los peligros del comunismo materialista y ateo, destructor de la fe cristiana: 1) una *distribución mejor de la propiedad,* cuya reconstrucción él la cree posible mediante un impuesto progresivo sobre la gran propiedad, sobre la propaganda de las grandes empresas y sobre las transferencias; 2) un *control público* de los monopolios inevitables por parte del Estado y la dispersión de cualquier nueva tendencia de monopolio; 3) el restablecimiento de aquellas organizaciones y principios que sustentan el *concepto de corporación.* Sobre estos fundamentos —arguye él— podremos erigir un nuevo sistema fuerte y permanente, porque será justo y porque "estará en consonancia con la naturaleza del hombre".

Con esto se alcanzará descartar el sentimiento insoportable de injusticia social y la protesta que amenaza llevarnos al naufragio. A todas estas realizaciones se oponen los enemigos del Catolicismo y la fuerza de la ignorancia. Para trabajar contra esos hay que usar de la *Propaganda empresa* (Belloc consagra una parte entera de su libro a una técnica, con este propósito, de la propaganda católica) y del *Programa.* Con respecto a la Corporación, prescindiendo o bien ignorando todas las realizaciones contemporáneas en este campo, atribuye Belloc a aquélla una función idéntica a la institución medieval homónima, consistente en el impedir que el hombre próspero pueda afectar la base económica de uno o más de sus compañeros en provecho propio. Proclama la institución de una corporación que *debe gobernarse a sí misma, debe ser limitada, debe ser una corporación de propietarios, debe contener una jerarquía de las profesiones y los deberes.* En suma: propugna un retorno casi total a la estructura y la técnica de la corporación medieval. Consideramos como obvia cualquier discusión a este propósito. Sin embargo, recordamos, como consecuencia típica de esta construcción, el

hecho de que Belloc sostiene el retorno a la institución del aprendizaje, en la forma, pura y simplemente, en la cual la empleó la sociedad industrial medieval *.

Por nuestra parte, rechazamos toda esta construcción destinada a dar una solución práctica a los diversos problemas sociales, así como rechazamos el concepto de felicidad económica y negamos la ecuación benthamiana de bienestar-felicidad. Basta a este nuestro mundo, atormentado por dudas e incertidumbres, una restauración de su seguridad interior y de su plenitud vital, y éste es el único provecho que podemos sacar del examen de esta crisis espiritual de proporciones históricas del mundo occidental. Por ello nos parecen altamente comprensivas las palabras del mismo Scheler, cuyo pensamiento hemos tenido presente en el comienzo de este capítulo: "La paz en la tierra que El (Jesús) predica es una última tranquilidad beata, que debe *iluminar*, como desde arriba, toda esta lucha y contienda, a través de cuyas formas históricas cambiantes se desarrollan la vida y las sociedades humanas de modo que los fines por los cuales se lucha no sean nunca considerados como últimos y definitivos, sino que haya siempre en el fondo de las personas un lugar sagrado donde reinen la paz, el amor y el perdón en medio de la lucha y de la contienda".

* Es curioso observar hasta qué punto todo moderno "esquema de la crisis" manifiesta una esencial debilidad al propugnar "soluciones". Así el pronóstico de *Röpke (Civitas Humana)*, parecido al de Belloc o el de James Burnham *(La Sociedad Directorial)*.

HISTORIA Y ESCATOLOGIA

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

El retorno al hombre y a su problemática es un hallazgo muy tardío de la filosofía especulativa. Esta vuelta hacia el sujeto, iniciada por Descartes y continuada por el idealismo germánico se debe, por paradójico que parezca, a un largo proceso de penetración en la conciencia y el pensamiento europeo del cristianismo y sus problemas.

Tanto la filosofía helénica, platónica y aristotélica, como, en gran parte, la filosofía escolástica, que sigue la problemática y los modos especulativos de aquéllas, estaban, por la naturaleza de su esencia, de cara al objeto y por esto, para ellas, el mundo de los objetos era una sola cosa con lo absoluto.

Cuando Kant se plantea el problema del yo trascendental, seguido al paso por Fichte con su teoría del yo no individual y no humano; cuando Hegel proyecta todo bajo la luz deslumbradora del espíritu universal, y Kierkegaard plantea, en todas sus dimensiones, el problema de la existencia, una gran revolución se había operado ya en el pensamiento filosófico occidental.

Esta revolución tardía, realizada gracias a un clima espiritual adecuado, fruto de siglos de experiencia cristiana en la conciencia europea, este proceso de vivificación del pensamiento, no es peculiar solamente de la pura especulación filosófica.

También en la filosofía de la Historia viene produciéndose, durante las últimas centurias, un retorno al hombre y a sus valores.

Y también esta vez, el hecho se debe a un lento proceso de transformación espiritual debido al cristianismo. Cuando la filosofía de la Historia logra romper los lazos de la intelección mecanicista; cuando se logra separar a la Historia de la Naturaleza, atribuyéndole leyes propias de desarrollo; cuando en el centro del proceso histórico viene a situarse al hombre, esta disciplina no hace más que volver, por medios propios, a los cauces abiertos hace tanto tiempo por la interpretación cristiana de la Historia.

La incapacidad casi orgánica del pensamiento griego y europeo siguiendo los moldes de aquél, de concebir la realidad como dinamismo, hizo que la concepción histórica del mundo antiguo redujera el acontecer a un paradigma, a un cosmos acabado, a una "cosa" determinada. Esta ausencia del concepto de fluidez *, como idea matriz del pensar histórico antiguo, provocada por el objetivismo de su filosofía, se transmite a toda la historiografía del mundo occidental y domina su espíritu y sus métodos, hasta la aparición de la filosofía de la Historia y la proclamación de la "historicidad" del hombre.

Pero esta interpretación dinámica de la Historia es nueva sólo en apariencia: no es, en el fondo, más que el resultado de casi dos milenios de historia cristiana.

A estos dos milenios de historia cristiana, que ha forjado con su espíritu a Europa y que ha hecho que entre Cristianismo y Europa existan lazos hondos, inseparables y exclusivos, a esta amplia trayectoria histórica, se debe aquel "dinamismo" del que habla Spengler, aquella energía directiva, aquel movimiento hacia un fin, aquel sentimiento fundamental que consagra la exis-

* El fluir de Heráclito es un juego cerrado, "sin propósito y sin objetivo" (Spengler), un "camino hacia arriba y hacia abajo".

tencia de un tipo de hombre orientado hacia lo futuro y sintiendo el presente no como realidad plena, "sino como época en la inmensa conexión del devenir".

Esta constante del espíritu europeo, resultado de una profunda y lenta transformación operada gracias al cristianismo, se proyecta sobre un plano ideal y armónico, en la interpretación del hombre y del devenir histórico a la luz de una metafísica cristiana de la Historia. Si la filosofía de la cultura —uno de los más fecundos frutos de los afanes del espíritu occidental— ha llegado a la conclusión de que los valores raíces del hombre europeo —llámese él "fáustico" o no— han surgido y fecundado gracias a una nueva visión del mundo que tiene su origen en la revolución espiritual lograda por el cristianismo, ¿por qué no admitir también que la única interpretación acertada de la Historia es también la cristiana?

Si se admite que lo fundamental en la ética de Occidente es la dirección, la pretensión de fuerza, la actuación en la lejanía y se constata que sobre este punto todo el mundo, ocupando las más diversas posiciones, está de perfecto acuerdo, ¿por qué no admitir que una filosofía de la Historia cristiana, fundada en esta idea del movimiento, del proceso, de la dinámica interior del espíritu histórico a la cual agrega la idea de la libertad del espíritu, es la única destinada a explicar los misterios del magno acontecer histórico?

COMPRENSIÓN DE LO HISTÓRICO

Nada más favorable para una justa comprensión de lo "histórico" y para la aparición de una filosofía de la Historia, que las épocas en que tienen lugar verdaderos fenómenos de desin-

tegración, de desdoblamiento en la vida histórica y humana y, por tanto, de contraposición entre el objeto y el sujeto en la historia. Berdiaeff destaca tres períodos en la formación de la conciencia histórica y en la delimitación de lo histórico *: un período de régimen histórico estabilizado, en que el pensamiento queda en una posición estática, sin poder percibir la dinámica histórica; un período de desdoblamiento y desintegración, caracterizado por la aparición de las catástrofes y cataclismos históricos, de una conciencia histórica y de una ciencia de la historia —"historicismo"—; y, en fin, un período de retorno a lo histórico, cuando aparece la verdadera filosofía de la historia. Todo período historicista coincide con una época de "iluminismo", de "ilustración", épocas con carácter cíclico y en que el hombre intenta crear una "filosofía de la Historia" por medio de la razón, negando, de este modo, el misterio de lo "histórico" y de la existencia.

En la experiencia occidental, la primera filosofía de la Historia aparece con Voltaire. Y esto si prescindimos de la obra de San Agustín, el cual, contra la fórmula de Ortega, de que sería la suya una pura Teología de la Historia, podemos considerarlo como el primer filósofo de la Historia. Pero la nueva disciplina, tal como la concebía Voltaire, estaba minada por una verdadera manía criticista, que llegará a su apogeo con la interpretación materialista de la Historia, verdadera rebelión contra lo histórico, al cual quita todo valor espiritual, todo misterio, toda alma.

Pero a todas estas interpretaciones mecanicistas se oponía la conciencia y la tradición histórica europea. La conciencia euro-

* Berdiaeff, Nicolás: *El Sentido de la Historia.* Ensayo filosófico sobre los destinos de la Humanidad. (Ed. cit., 2.ª edición.)

pea es quizás la única que implica la existencia de lo histórico, la única en posesión de un destino histórico.

Y esto se debe exclusivamente a la línea de desarrollo de la concepción cristiana de la Historia, la sola capaz de alcanzar una interpretación integral, orgánica, acabada, con sentido universal, del proceso histórico.

El mundo griego, que constituye uno de los pilares de la vida europea, no poseía, como hemos visto, una percepción de lo histórico. El concepto de *libertad* estaba, en su visión del mundo, sustituído por la sumisión ciega al destino y a los valores puramente formales.

Cuando Schelling afirma que "el cristianismo es una revelación divina en la Historia", expresa una realidad fundamental para la metafísica de la Historia. Los elementos que dominan la filosofía cristiana de la Historia son, a primera vista, los siguientes: *el principio mesiánico, el principio escatológico, el principio de la dinámica histórica, la idea de la libertad y la idea de la fusión entre lo metafísico y lo histórico.* La conciencia cristiana es la única que posee, reunidos, todos estos elementos. El mundo hebraico poseía un principio mesiánico y una conciencia de lo "histórico" en una medida que le hacía discrepar del mundo helénico, pero le faltaba la idea de la libertad, en su interpretación evangélica. El mundo hindú, o, mejor dicho, la conciencia hindú, es una de las manifestaciones más patentes de un destino ahistórico. En la conciencia hindú, lo metafísico y lo histórico se presentan como dos conceptos contradictorios y opuestos. Para ella el alejamiento de la realidad histórica y de su destino es como una garantía de pureza y la Historia pertenece a un mundo exterior, empírico. En la misma ley de las corrientes karmáticas que tanto ha fascinado la metafísica occidental en los últimos tiempos, se refleja de lleno esta con-

cepción puramente mecánica de la Historia, esta ausencia de espiritualidad en la visión hindostánica de lo histórico. No puede haber compatibilidad entre la idea del Nirvana y la idea de la Historia interpretada como proceso. Para la doctrina del Nirvana, la Historia constituye una realidad de naturaleza inferior, despreciable, que debe ser subordinada a los valores de una pureza trascendente. Entre los pueblos que tuvieron, además del pueblo hebreo, un cierto concepto de lo que es la Historia y del destino histórico, con anterioridad a la aparición del cristianismo, el único es, según parece, el persa *.

PRIMERAS CONCEPCIONES ESCATOLÓGICAS

Los persas son el primer pueblo que atraviesa un momento escatológico. La lucha entre Ormuz y Ahriman termina en una catástrofe, con la cual se cierra el ciclo histórico y surge algo nuevo. En el destierro y en contacto con las victorias persas, los judíos se dirigen hacia la doctrina de Zarathustra. De este modo el "profetismo judío puro", representado por Amos, Oseas, Isaías y Jeremías, se transforma en "profetismo apocalíptico". Así, la apocalíptica persa influye hondamente sobre la apocalíptica judaica, y en las nuevas visiones del Hijo del Hombre, de Satán, del Arcángel, de los siete cielos, del Juicio final, imaginadas por Deutero-Isaías, Ezequiel y Zacarías, encontramos "formas pérsicas del común sentimiento cósmico" **.

A la interpretación cíclica, cerrada, de la Historia, peculiar

* Berdiaeff: *Op. cit.*, p. 42.

** Spengler: *Decadencia de Occidente*. Problemas de la cultura arábiga. (Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1943, vol. 3, p. 294.)

en el espíritu helénico, el mundo hebraico opone una concepción de la Historia interpretada trágicamente, como drama, como proceso, como finalidad. Su orientación se efectúa hacia el futuro y de ella se desprende, por vez primera, una conciencia *mesiánica,* profética. Por esto fué uno de los pocos pueblos de la antigüedad en posesión de un sentido de lo histórico, de la sustancialidad histórica, entendida como dinámica, movimiento, proceso, finalidad.

La nota dominante de la tradición religiosa encerrada en las antiguas escrituras, tradición que es, al mismo tiempo, doctrina e Historia, consiste en su principio *mesiánico,* que desaparece en el cristianismo, dejando lugar exclusivamente al principio *escatológico.* El proceso de la Historia universal se sitúa, como observa Vladimir Solovief en sus consideraciones sobre las "Monarquías de Daniel" *, entre la confusión de Babel (Génesis, XI) y la armonía perfecta sintetizada por la nueva Jerusalén (Apocalipsis XXI). La imagen simbólica de este proceso la encontramos en el libro del profeta Daniel, que es como la transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento **.

Del libro de Daniel desprendemos de una manera quizás más directa que de ningún otro texto, los caracteres de la con-

* Solovief, Vladimir: *Rusia y la Iglesia Universal.* (Epesa, Madrid, 1946, p. 227.)

** Una de las primeras interpretaciones dinámicas del "cosmos histórico" es el famoso y discutido *Libro de Henoch.* "El Señor, escribe este libro, dividió el Siglo en tiempo y en horas, para que el hombre medite sobre los cambios del tiempo y sus fines. Cuando acabara toda la Creación que el Señor ha hecho, y todo hombre irá ante el Juicio de Dios, los tiempos perecerán y todos los justos, que escaparan al Juicio de Dios, irán al Gran Siglo." Se trata, según afirma Daniélou, del profeta del cosmos histórico y sagrado (cfr. Jean Daniélou, *Les Saints Paiens de l'Ancien Testament,* Paris. Ed. Du Seuil, 1955, p. 65).

cepción histórica del mundo hebraico. La historia del pueblo de Israel está destinada a preparar el ambiente orgánico donde tendrá que aparecer el Hombre-Dios, que es "principio espiritual de unidad para el cuerpo universal y centro absoluto de la Historia". Las perspectivas mesiánicas y escatológicas del Antiguo Testamento se concentran en un solo punto, capital y dominante: el triunfo próximo de Israel. La llegada del Mesías, el Hijo de David, coincide, por lo tanto, con la última edad del mundo, con el Juicio final, con el día en el cual Jahvé realizará su venganza contra las demás naciones. Siempre que el pueblo hebreo desespera en su triunfo aquí en la Tierra, surge el estado de espíritu, el clima de los apocalipsis, el paisaje apocalíptico de la Historia, que inaugura una nueva época en la vieja esperanza de Israel *. La esperanza de Israel tendrá que realizarse exclusivamente sobre las ruinas del mundo, gracias a un Salvador enviado por el Cielo. La marcha histórica se funda, para los hebreos del Antiguo Testamento, en el gran acontecimiento sintetizado en sus esperanzas mesiánicas. Por esto la historia de Israel es una historia dinámica y finalista. Su orientación está dirigida hacia el futuro. En el futuro, Israel espera realizar sus fines, con la intervención de Dios en su favor. Un orden nuevo, perfecto, hecho de esplendor religioso y de prosperidad temporal; una renovación cósmica en la cual convergen mesianismo, escatología, profetismo apocalíptico, Juicio final, he aquí el eje diamantino de las Antiguas Escrituras. Después de siglos sentimos todavía desprenderse de aquellas páginas "aquel estremecimiento de esperanza que estas perspectivas podían suscitar en los profetas" ** o en las masas del pueblo elegido.

* Cfr. Lagrange (M. J.): *Le judaisme.*

** Cfr. Fèret (H. M.); *L'Apocalypse de Saint Jean.* Vision Chrétienne de l'histoire. París, Correa, 1943, p. 135.

"Seguía —dice Daniel en una de las páginas más típicas para marcar las perspectivas apocalípticas y mesiánicas de la historia hebrea—, seguía yo mirando en la visión de la noche y vi venir en las nubes a un como Hijo del Hombre que se llegó al anciano de muchos días y fué presentado a éste. Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, todos los pueblos, naciones y lenguas. Le sirvieron y Su dominio es un dominio eterno, que no acabará nunca, y Su imperio, imperio que nunca desaparecerá."

El libro del profeta Daniel es acaso la primera tentativa de dar una interpretación orgánica y unitaria a la Historia. En él se vislumbra la idea de una monarquía universal, resultado de una serie de tentativas llevadas a cabo por monarquías nacionales con pretensiones de universalidad. Estas monarquías son, según algunas interpretaciones clásicas de este texto: la monarquía asiriobabilónica (cabeza de oro puro y despotismo centralizado); la monarquía medo-persa (pecho y brazos de plata, representando un poder despótico, menos centralizado, pero en cambio más vasto); la monarquía macedónica y, en fin, la monarquía seleucida, con la cual termina el horizonte histórico pre-mesiánico de Daniel. El carácter apocalíptico no es permanente en esta primera filosofía de la Historia representada por el Antiguo Testamento. Aparece todas las veces que el mundo del Antiguo Testamento vive un momento de fecundidad bajo la impresión de la catástrofe. Los Apocalipsis hebreos se complacen generalmente en representar la felicidad material que caracterizará la Edad de Oro, la longevidad humana de los ciclos milenarios, la fecundidad de la tierra, los milagros cósmicos a los cuales la estirpe de Israel tendrá la ocasión de asistir. Esta "plenitud de los tiempos" aparece como fenómeno esporádico en la imaginación escatológica del mundo hebraico. Lo que sí es permanente en

su visión histórica, es el principio mesiánico. La preparación mesiánica atraviesa como una línea de fuego la tradición del pueblo judío y su doctrina histórica simbolizada por los libros de los profetas, entre los cuales ocupa un lugar destacado, como hemos visto ya, el libro de Daniel.

SAN PABLO Y LA ESCATOLOGÍA HEBREA

A diferencia de los hindúes y los helenos, cuyo desarrollo nacional se cumple por la vía crítica y revolucionaria y tiene, por lo tanto, resultados negativos, el desarrollo del pueblo hebreo se efectúa, como observa Solovief, de manera orgánica y evolutiva y tiene como finalidad, dentro de las perspectivas de la Historia universal e independiente de las dimensiones que el pueblo hebreo mismo pueda atribuir a este desarrollo, un acontecimiento capital: la aparición del cristianismo y del sentido cristiano en la Historia. Mientras el pesimismo nihilista del Nirvana y el idealismo griego con su absorción en lo absoluto descompone todo sentido histórico en la conciencia hindú y helénica, la conciencia histórica representada por el Antiguo Testamento, se funda en un principio religioso y en una capacidad orgánica de desarrollo. Pero una vez realizada la llegada del Hijo del Hombre, toda esta fecundidad del espíritu histórico representada por la tradición hebrea y que descansa en el principio mesiánico y en una idea teleológica de la Historia, pierde su razón íntima de ser. Realizada la plenitud de los tiempos, los antiguos valores dinámicos del pueblo hebreo, ocasionados por la confusión entre la esperanza en un Mesías nacional y un Mesías Salvador del mundo, pasan a un segundo término y todo lo que había de

positivo en la vieja conciencia histórica pasa a formar parte del principio generador del mundo cristiano, occidental.

Nadie ha insistido con tanta constancia sobre este momento transitorio, el momento de la consumación del principio mesiánico, como San Pablo en sus consideraciones sobre la plenitud de los tiempos. "Después de haber hablado tantas veces y de tantos modos en otro tiempo a nuestros Padres, por ministerio de los Profetas, dice San Pablo, el Señor nos habló en este fin de los tiempos por la voz de Su Hijo". (Hebreos, I, 1). El mismo San Pablo nos dice en la primera "Epístola a los Tesalonicences": "Esperad, el Señor va a volver pronto y vosotros iréis ante El y entraréis otra vez en su gloria", aclarando en la Segunda Epístola a los mismos Tesalonicences: "En lo que se refiere al acontecimiento, la parusia de Nuestro Señor Jesús Cristo y nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, no dejaros conmover fácilmente en vuestros sentimientos, sea por espíritu sea por palabra alguna, como si el día del Señor fuese inminente." En otro lugar, San Pablo recalca que, *ahora,* existe algo que *retiene,* que obstaculiza la *Parusia* del Señor. Lo que *retiene,* la Parusia es, como se verá en el *Discurso escatológico de Jesús,* el anuncio del Evangelio del Reino a todo el mundo, a todas las naciones *. Para la primera generación cristiana, la aparición de Jesús marca la primera etapa de la Historia humana, la etapa última anunciada por los profetas. Consumada la plenitud de los tiempos, nada hay que esperar de esencial en el futuro; el reino de Dios ha comenzado y cualquier razón mesiánica de la Historia ha desaparecido. Nuevas relaciones, se establecen ahora entre la Historia y la revelación religiosa. Lo esencial se ha consumado con

* Cfr. Jean Daniélou: *Le mystère du salut des nations,* Paris, Ed. Du Seuil, 1945, pp. 99-100; cfr. Giuseppe Ricciotti, *Las Epístolas de San Pablo.* (Ed. Conmar, Madrid, 1953, pp. 11-13; 18-22.)

la llegada del Mesías. Un orden nuevo se ha iniciado y no se espera otra cosa que su consumación final y la transición hacia el estado definitivo de la creación, representado por "cielos nuevos y una nueva tierra", de los cuales hablan los profetas y el Apocalipsis. Este principio dominante, el principio de la escatología cristiana, simbolizado de un modo especial por el *Discurso escatológico de Jesús* (Cfr. Mateo, Cap. 24; Marcos, Cap. 13; Lucas, 21, 5-36) y por el *Apocalipsis* de San Juan, constituirá el eje de la interpretación cristiana de la historia.

EL SENTIDO DE LA PARUSIA

El discurso escatológico de Jesús se sitúa perfectamente en la línea de la literatura escatológica familiar en los profetas.

Al salir Jesús una vez del templo de Jerusalén, uno de los Apóstoles expresó su admiración por las piedras y las construcciones del monumento. A lo cual Jesús replicó: "No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruída". (Marcos, 13, 1). Interrogado por los apóstoles, intrigados por esta afirmación del Maestro, Jesús pronuncia lo que la interpretación evangélica designa como "el discurso escatológico". Dos son los acontecimientos que forman el núcleo de esta profecía escatológica: la destrucción material del templo, históricamente ya verificada, y el momento final, apocalíptico, la *Parusía* (la nueva llegada del Hijo del Hombre), el fin de los tiempos.

"Dinos cuándo será esto (la destrucción del templo) y cuál será la señal de que todo esto va a cumplirse" (Marcos, 13, 4), preguntan los Apóstoles a Jesús en el Monte de los Olivos. La expresión "esto" (estas cosas), se refiere, como observa un admi-

rable exégeta del discurso en cuestión *, a la destrucción del templo, mientras la segunda vez, "todo esto" (todas estas cosas) tiene una significación más amplia e indica la catástrofe universal donde llegará a su fin el "siglo, el mundo presente, el cumplimiento (δυντέλετοθαι). En San Mateo, la pregunta de los Apóstoles es más directa (24, 3), ya que interrogan a Jesús "cuándo será todo esto y cuál será la señal de tu venida (παρουσία) y de la consumación del mundo".

Jesús aborda la cuestión presentando los signos que precederán la destrucción del Templo. Aparecerán falsos predicadores, falsos mesías; habrá guerras, terremotos, persecuciones, pero todo esto no será el fin, sino únicamente el comienzo de los dolores (ἀρχὴ ὠδίνων). La profecía catastrófica de Jesús relacionada con el templo y el destino del pueblo hebreo, sintetizada en la "gran tribulación" y confirmada por los historiadores contemporáneos y especialmente por Flavio José en su "Guerra Judaica", no es, en el fondo, más que una anticipación del acontecimiento central de la Historia; acontecimiento indefinido, impreciso en cuanto época histórica, en función del cual se producirá el desarrollo del proceso histórico universal.

Acontecimiento envuelto por completo en el misterio, momento crucial de todo devenir, su llegada será precedida de señales mucho más decisivas que las que habrán precedido la "tribulación suprema". "Se oscurecerá el sol, y la luna no dará su luz y las estrellas se caerán del cielo y las columnas de los cielos se conmoverán. Y entonces verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes, con gran poder y majestad. Y enviará sus ángeles, y juntará a sus elegidos de los cuatro vientos del

* Ricciotti Giuseppe: *La vita di Gesù Cristo.* Rizzoli, Milano, 1941, página 637.

extremo de la tierra hasta el extremo del cielo". (Marcos, 14, 24).

Mientras para la suprema tribulación el tiempo está fijado en la generación contemporánea de los Apóstoles, en lo referente a la venida del Hijo del Hombre y el fin del mundo, Jesús deja pesar el silencio más absoluto cuando afirma: "Cuanto a ese día y a esa hora, nadie la conoce: ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre".

Contra las afirmaciones de la "escuela escatológica", que confunde la llegada del Hijo con la presente generación, y contra las consideraciones concentradas en las disputas cristológicas de los primeros tiempos del cristianismo, en este paso nos enfrentamos, no con la ignorancia de Jesús sobre "aquel día", sino con su negativa de revelarlo, ya que no entra en la misión encomendada a El por el Padre.

Entre la "suprema tribulación" y la venida del Hijo del Hombre (Parusía) existe, sí, una relación ideal, aunque el espacio que corre entre los dos acontecimientos es incalculable. El desarrollo de la Historia en su aceptación, no se produce según una disposición fatalista, o en círculos cerrados, sino en función de etapas orgánicas, de acontecimientos capitales, que marcan su curso y le imprimen un sentido dinámico.

La idea escatológica, que encuentra su máxima ilustración en el discurso sobre la destrucción del templo, por una parte, en la segunda llegada del Hijo del Hombre (destinada a abrir los horizontes de una realidad perenne), y el fin de los tiempos, por otra, representa el núcleo central del pensamiento cristiano sobre la Historia. El ambiente en que se desarrolla esta idea era extraordinariamente favorable. Siguiendo las investigaciones hechas en la segunda mitad del siglo pasado sobre la escatología judaica por Hilgenfeld, Colani, Weiffenbach, Volkmar, Baldensperger, etc., el inglés Juan Weiss publica un estudio sobre

La prédica de Jesús sobre el Reino de Dios (1892), en el cual encontramos una serie de observaciones interesantes sobre la relación entre las ideas escatológicas de Jesús y la apocalíptica judaica de su tiempo. A primera vista, las mismas ideas son comunes en la "teoría" mesiánica de Daniel y en el concepto de "reino de Dios", desarrollado por los apocalipsis apócrifos ulteriores. Pero, en el fondo, hay una diferencia fundamental entre la doctrina escatológica de Jesús y las ideas difundidas por toda la literatura judaica que florece en torno a este argumento: mientras esta última concibe y espera un "reino de Dios" inminente, fundado por el Mesís anunciado por los profetas, Jesús no hace más que anunciarlo y vislumbrarlo como meta final de una historia integrada en el tiempo de Dios.

La concepción escatológica judía se refiere al "siglo presente" y no a un reino invisible, celeste, es decir, al "siglo" futuro. La idea del inminente fin del mundo y de la palingénesis total, en la cual se hallaban, entremezclados, reino de Dios, mesianismo y escatología, aparece, sí, aún en los tiempos de Jesús, pero constituye opiniones aisladas, provocadas por una especie de escepticismo religioso y desesperación política en cuanto al triunfo terrenal del pueblo de Israel.

El mesianismo profético de los hebreos, en los dos siglos anteriores a Jesús, como en el siglo posterior; aquel mesianismo típicamente nacionalista, invade también el campo de la escatología y ofrece un material amplio para la literatura apocalíptica, en pleno auge durante el tiempo histórico de Jesús y que tendrá una honda influencia sobre el documento capital de la Historia, en este sentido: el *Apocalipsis de San Juan.*

Una de las más interesantes construcciones místico-escatológicas, en las cuales lo mesiánico se encuentra en estrecha relación con lo apocalíptico, es, sin duda, en cuanto a la literatura

judaica se refiera, el ya mencionado *Libro de Henoch* (hacia el 80 a. J. C.). Es quizá el menos materialista entre los libros hebreos de este tipo. Contiene una descripción del Juicio final, en el cual serán castigados los ángeles y los hombres malos; de la lucha entre el mundo superior y el mundo inferior, con la derrota del último y la revelación del Reino de los Santos; del triunfo del "Hijo del Hombre" y de la bienaventuranza de los elegidos después de la realización del reino mesiánico.

Al *Libro de Henoch* siguen los llamados *Salmos de Salomón, Los Testamentos de los XIII Patriarcas,* el *IV Esdra* y el *Apocalipsis de Baruch,* en los cuales sorprendemos, en una forma mucho menos espiritual que en aquél, además de un mesianismo nacional, una tendencia apocalíptica, concebida como "sucedáneo" de la literatura "profética" tradicional. El mismo concepto (ἀποκαλύπτω), significa, en el fondo, revelación de las "cosas secretas", y toda la literatura apocalíptica judaica intenta asegurar la victoria de Israel sobre las naciones "paganas".

A diferencia del profetismo tradicional, la apocalíptica está dominada, como observa Ricciotti, por un pesimismo fundamental y proclama la quiebra total del mundo contemporáneo, cuya renovación "ab imis" se hará por medio de la palingénesis total con el triunfo de los nuevos cielos y la nueva tierra, del bien y de la causa de Israel. En la apocalíptica encontramos en un grado mucho más acentuado, aquella orientación del espíritu histórico hebreo hacia el futuro, identificado con la aparición de un nuevo mundo, surgido de la conflagración cósmica.

Así, pues, la aparición del Apocalipsis de San Juan es perfectamente concorde no sólo con la doctrina de Jesús, sino con toda una tradición arraigada que había hecho de la concepción catastrófica de la Historia un patrimonio común, íntimamente relacionado con las ideas cristianas en esta materia. Tanto la doctrina escatológica tradicional como la cristiana, en su formulación evangélica, revelan una tentativa de penetración en las dimensiones históricas por medio de la revelación. Fundadas en una compenetración íntima entre la Historia y la revelación, en la interpretación del proceso histórico concreto a través de los datos misteriosos de los mensajes ultrahistóricos, en la presencia de Dios en la Historia, estas doctrinas nos descubren una concepción dinámica, animada por la idea del proceso espiritual en la vida histórica y de la historicidad del hombre.

El Apocalipsis de San Juan aparece en un momento en que el Mesías, anunciado por la literatura profética y apocalíptica anterior, había llegado y la semilla echada por El empieza a fecundar en todo el mundo. La alianza definitiva entre Dios y los hombres se había realizado. El único acontecimiento importante de la Historia, de una historia desarrollada con la presencia de Dios y orientada hacia el futuro, es la consumación del siglo, anunciada también por Jesús.

Pero el proceso histórico es siempre un proceso trágico aun después del establecimiento de ésta alianza ideal, en la cual los hombres habrán de integrarse. Graves persecuciones acechan a la Iglesia de Cristo, gravemente amenazada. La comunidad cristiana está verdaderamente desorientada, ya que la llegada y la

resurrección de Cristo parece no haber vencido definitivamente el mal. En este clima espiritual aparece el Apocalipsis de San Juan, provocado, como todos los documentos anteriores de este género, por la intensidad de un momento catastrófico. Su objetivo consiste en explicar el sentido actual de la Historia humana, la significación real del Reino de Jesús y de Su intervención en la vida histórica.

En la "*Historia Eclesiástica*", de Eusebio, encontramos la descripción del momento histórico en que surge el Apocalipsis (Libro III, capítulos XVII y XVIII).

"Después de haber dado prueba de crueldad hacia muchos, dice Eusebio, después de haber condenado a muerte sin juicio reglamentario a una multitud apreciable de nobles y notables y haber exilado fuera de las fronteras del Imperio a miles de otros hombres de consideración, cuyos bienes había igualmente confiscado, Domiciano se reveló como un digno sucesor de Nerón en el odio y la guerra contra Dios. De este modo inició él la segunda persecución contra nosotros, mientras su padre, Vespasiano, no había dado prueba de malas intenciones... Es entonces cuando, según parece, Juan, Apóstol y Evangelista, que vivía aún, fué condenado a habitar en la isla de Patmos, a causa de su profesión pública de la causa divina. Por lo menos así piensa Ireneo cuando, al tratar de la opinión emitida sobre el nombre de Anticristo, en el apocalipsis llamado de San Juan, escribe sobre esto de San Juan, con sus propios términos, en el quinto libro sobre las Herejías: "Si su nombre (el del Anticristo) hubiera debido ser proclamado sin misterio en este tiempo, habría sido pronunciado por el que había visto el Apocalipsis. Porque no hace mucho que había tenido una visión de él (el Anticristo): esto fué casi en nuestra generación, hacia finales del reino de Domiciano."

Provocado, como se ve, por un instante catastrófico en la evolución del cristianismo, el mensaje del iluminado de Patmos respondía, además de esto, a una necesidad más íntima, una necesidad que presentaba dos aspectos. En lo inmediato, tenía que ofrecer una réplica al grave problema con el cual se enfrentaba la Iglesia de aquel tiempo, es decir, la disociación de los valores religiosos y políticos y la confusión provocada por el movimiento sincretista y las doctrinas religiosas orientales. En segundo lugar, el Apocalipsis se presentaba como una interpretación de las grandes dimensiones históricas, ya que no en toda tribulación, por grande que fuere, habría que vislumbrar el punto final, escatológico, de la marcha histórica.

Problemas sinnúmero plantea, tal como el Apocalipsis evangélico, este Apocalipsis de San Juan. En él encontramos, ante todo, el problema del término del proceso histórico. La metafísica de la Historia, examinada desde el punto de vista apocalíptico, nos descubre primero el dualismo futuro, sintetizado en el progreso de las fuerzas del bien hasta culminar en el advenimiento nuevo de Cristo, paralelo al progreso de las fuerzas negativas hasta el advenimiento del Anticristo *. La Historia tiene sentido, escatológicamente, en cuanto finitud, en cuanto proceso que tienda hacia un cumplimiento. La tragedia histórica, que es tragedia del tiempo —y el sentido de la Historia es esencialmente trágico— es comprensible sólo en cuanto solución y finitud. Ahora, de pronto, se plantea una primera contradicción, al menos aparente. El fondo del proceso histórico está constituído por el destino humano. La problemática, reflejada en este sentido por

* Cfr. sobre la problemática del tiempo y la eternidad en la interpretación escatológica. Berdiaeff (N.): *El sentido de la Historia* y *Cinq méditations sur l'Existence.*

la apocalíptica evangélica y por el apocalipsis de San Juan, es inequívoca. A la finitud del proceso histórico se opone el destino humano, que presupone, esencialmente, una finalidad y una solución extrahistórica en el seno de la eternidad. Por lo tanto, el problema del destino humano no tiene solución dentro de los límites de la Historia. Pero el problema del destino aparece íntimamente relacionado con el problema del tiempo que es, a su vez, un problema escatológico. El sentido del tiempo es el sentido de la Historia. La existencia pertenece a la eternidad, pero tiene razón Jaspers al afirmar que es el tiempo el que da un sentido a la existencia. Y para Heidegger, "la finitud de la temporalidad es el fundamento arcano de la historicidad de la realidad humana".

Para la doctrina escatológica tradicional, el destino humano tiene un valor objetivo, ya que viene representado a través de la óptica de un tiempo que se prolonga en la eternidad. Pero hay algo paradójico y contradictorio en la relación del hombre con el tiempo. Por una parte, el hombre, la persona, se realiza en el tiempo; pero, por otra parte, para ella el tiempo, como toda objetivación, constituye peligro, y por esto la necesidad de trascenderlo, de sumergirse en la eternidad.

Esta situación paradójica y contradictoria, que caracteriza la relación entre *tiempo* y *destino humano,* entre *existencia* e *historicidad,* entre la *persona humana* y la *eternidad,* encuentra su revelación en el Apocalipsis de San Juan. En pocas ocasiones se marca, como allí, el choque profundo, casi insoluble, entre el tiempo y la eternidad. "El Apocalipsis, afirma Berdiaeff, se interpreta en dos sentidos: bajo la visual del porvenir, es decir, del tiempo, y bajo la visual de la eternidad, es decir, de lo intemporal y de lo sobrenatural." El problema de la relación interna entre tiempo y eternidad, es el que ofrece, en el cristianismo,

un sentido a la Historia, que no es caída, sino principio de plenitud. "Lo que es notable, escribe Jean Daniélou, es ver que no sólo el cristianismo es una religión que ofrece su parte a la Historia, sino que es la única que concibe las cosas de una manera histórica en el sentido estricto de la palabra, en el sentido de que el cristianismo es la única religión en la cual la Historia posee un sentido. En la mayoría de las demás, el tiempo, que es el orden de realidad en que se desarrolla la Historia, es casi siempre considerado como una degradación, frente a la verdad que es la eternidad." *(Le mystère du salut des nations.")*.

El fin del tiempo, la plenitud de los tiempos de la que habla el Apocalipsis, tendrá lugar en el tiempo, en el porvenir. El tránsito desde el tiempo hacia la eternidad queda de este modo inexplicable, ya que la plenitud de los tiempos significa también la exclusión de toda posibilidad de futuro y todo porvenir objetivado, el único posible en este sentido, constituye una paradoja. El tiempo es un concepto delimitado, destinado a la finitud; es, como diría Heidegger, en el plano de la existencia, "Sein zum Tode", ya que la muerte no es sino el ser orientado hacia el fin. Pero, desde luego, si a la concepción escatológica sobre el tiempo se le pueden aplicar los datos de la teoría existencialista sobre la "temporalización" del Ser, al Ser mismo, a la existencia, el Apocalipsis le concede solución en la idea de la eternidad. El impulso de la existencia consiste en salir del tiempo, y fuera del tiempo se desarrollan las dimensiones esenciales de su parábola: sus comienzos y su fin.

La contradicción entre el destino humano —la existencia— y el tiempo, se resuelve aquí en esta evasión, en esta finalidad suprahistórica. Idéntica a la suya es, en la interpretación escatológica, la solución del problema de la Historia universal, que es, en el fondo, el problema del destino universal del hombre.

La Historia es, como el tiempo, finitud, es decir, algo condicionado en función de un término.

Tocado este término, es decir realizada la evasión del tiempo, la Historia universal ha de penetrar en la Historia divina; el mundo ha de entrar en un tiempo perfecto y total, donde el destino, el trágico destino del hombre y de la Historia tendrá una solución, un desenlace.

Y este desenlace consistirá, esencialmente, en el tránsito hacia la existencia interior, es decir, hacia el mundo del espíritu.

TIEMPO, ETERNIDAD, HISTORIA

Para el Apocalipsis, la Historia es una verdadera irrupción de la eternidad en el tiempo. De él desprendemos el sentido de la Historia humana en su desarrollo total y orgánico. La Historia, el misterioso libro sellado con siete sellos, es un mundo misterioso, cuyo dominio y cuyos componentes están en el poder de Jesucristo, el Cordero degollado (5, 1), el único que puede revelar su sentido. La ruptura de los cuatro primeros sellos, de los cuales habla el Apocalipsis *, acompañada de la intervención de los *cuatro animales* llevando cada uno a un *caballero simbólico,* representa la realidad histórica del mundo terrenal, dominado por Cristo, y cuyos secretos Cristo revela. Con la apertura del quinto sello nos enfrentamos con una realidad ultraterrenal, integrada por "las almas de los que habían sido degollados por la palabra de Dios y por el testimonio que guardan (6, 9). Hasta aquí, la revelación de los misterios del proceso histórico, cuyas leyes sólo la Divinidad conoce y cuyo movi-

* Cfr., Féret: *Op. cit.,* pp. 147 y s.

miento es resultado de la irrupción de la eternidad en el tiempo.

Con la apertura del sexto sello nos adentramos ya en el fin del tiempo, en la solución del proceso histórico. La ruptura del sexto sello es el preludio de cataclismos y transformaciones cósmicas que anticipan a su vez el momento verdaderamente escatológico: a saber, el Juicio final y el establecimiento de un orden perfecto y definitivo, instaurado por la ruptura del séptimo sello. Es el momento en que los reyes de la tierra se ocultan en las peñas y los montes y les dicen: "Caed sobre nosotros y ocultadnos de la cara del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero, porque ha llegado el día de su ira. ¿Y quién podrá ponerse en pie?" (6, 16-17). Después de la ruptura del séptimo sello, y al son de las siete trompetas que traen plagas infinitas sobre la humanidad viviente y pecadora, el séptimo ángel anuncia, por fin, la gran verdad, jurando por El que "vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto en ella hay y el mar y cuanto existe en él, que no habrá más tiempo, sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando él toque la trompeta se cumplirá el misterio de Dios, como El lo anunció por sus siervos los profetas" (10, 7). Cuando la voz lanzada por el séptimo ángel atraviesa los espacios y proclama la plenitud de los tiempos, el acontecimiento capital se produce: "Ya llegó el reino de nuestro Dios y de Su Cristo sobre el mundo, y reinará por los siglos de los siglos" (2, 15).

EL PRINCIPIO AGONAL

La primera nota que se desprende de esta concepción apocalíptica de la Historia es una nota optimista. El primer Caballero del Apocalipsis se llama "vencedor". El anuncia desde

el principio la victoria de la verdad evangélica, lanzada por Jesús al mundo. La victoria de Cristo resucitado es la victoria del Verbo de Dios, difundido en el mundo y en la Historia por la predicación evangélica.

"Sus ojos, dice el Apocalipsis en la descripción del Caudillo de la batalla final, son como llama de fuego; lleva en su cabeza muchas diademas, y tiene un nombre escrito que nadie conoce sino él mismo, y viste un manto empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios" (19, 12-13).

Todo el progreso espiritual, ya que no puede haber otra idea del progreso sino en este sentido, será la continuación necesaria y creciente de la victoria del Verbo iniciada en el día de la Resurrección de Jesús.

Pero detrás del Caballero blanco, símbolo del triunfo de la verdad, vienen los otros tres caballeros sombríos de la muerte. Al primero "le fué concedido desterrar la paz de la tierra y que se degollasen unos a otros, y le fué dada una gran espada" (6, 4). El segundo representará el hambre negra. El tercero "tenía por nombre Mortandad, y el infierno le acompañaba. Y fuéles dado poder sobre la cuarta parte de la tierra para matar con la espada y con el hambre, y con la peste, y con las fieras de la tierra" (6, 8).

La contienda permanente entre estas dos fuerzas que mueven la vida íntima de la Historia, hacen que ésta tenga un sentido permanentemente trágico. Los flagelos imaginados por el iluminado de Patmos se manifiestan continuamente en el curso del proceso histórico.

Lo catastrófico no representa por lo tanto un momento final sino una permanencia, una razón constante de la Historia.

Este principio agonal de las fuerzas misteriosas que mueven la vida histórica constituye el eje de ésta, el sentido de su mo-

vimiento interno, la explicación de su dinámica y de su dirección.

Los sombríos caballeros no dejan nunca de recorrer de un lado a otro la faz de la tierra y sus victorias disputan los triunfos al Caballero blanco, símbolo del principio eterno: la Historia. Los castigos y los sufrimientos, el Juicio de Dios, se ejercen, por lo tanto, según la interpretación apocalíptica, no en un momento final, sino en la Historia y a través de la Historia. En este sentido la Historia, que es manifestación del destino humano en el tiempo, es esencialmente trágica. Lo apocalíptico no representa, por lo tanto, lo culminante, sino lo permanente; es decir, una presencia en el tiempo histórico. Por ser la Historia dinámica y contienda, y por tener toda contienda entre las grandes fuerzas misteriosas de la Historia, carácter de pugna esencialmente catastrófica, la razón histórica es, en el fondo, una razón escatológica.

Principios antagónicos y contrarios van surgiendo en el curso del proceso histórico. La solución histórica va a identificarse con un encuentro verdaderamente épico entre el Bien y el Mal, entre el principio del Cristo y el principio del Anticristo.

El proceso histórico, que por ser defectuoso no es eterno, contiene una progresión simultánea del Bien y del Mal, que continuarán hasta el término de la Historia. Por otra parte, existe en el Apocalipsis una intención profética inmanente. En este sentido, afirma Claudel, "no era más difícil para San Juan predecir la Revolución bolchevique, que la caída del Imperio romano" *.

Para el Apocalipsis, la razón del proceso histórico tiene un

* Paul Claudel: ***Introduction à L'Apocalypse,*** París, Amiot-Dumont, Egloff, 1946, p. 13.

fundamento esencialmente divino. La idea de una Elite espiritual en la Historia y el principio de la misericordia divina es lo que justifica la prolongación del movimiento histórico dentro del tiempo. Hasta la ruptura del quinto sello apocalíptico es en la tierra donde encontramos los factores de la Historia. De pronto, la visión del iluminado de Patmos nos transporta en el mundo de las disputas celestiales, donde se forja el destino histórico. A pesar de que sepan que un día las victorias del Mal serán vengadas y el Bien triunfará definitivamente, los santos del Cielo "claman a grandes voces, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, Santo, Verdadero, no juzgarás y vengarás nuestra sangre en los que moran sobre la tierra? Y a cada uno le fué dada una túnica blanca, y les fué dicho que estuvieran callados un poco de tiempo aún, hasta que se completaran sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos" (6, 10-11).

Una concepción aristocrática de la Historia rige esta visión apocalíptica. El primer factor de la Historia consiste en la misericordia divina que permite la duración histórica y el aumento de los elegidos, es decir, de los que "vienen de la gran tribulación y lavaron sus túnicas y las blanquearon en la sangre del Cordero. Por esto están delante del trono de Dios y le sirven día y noche en su templo, y el que está sentado en el trono extiende sobre ellos su tabernáculo. Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, no caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno, porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (7, 14-17).

La trayectoria de la Historia humana se desarrolla, al seguir la concepción representada por el Apocalipsis, entre la proclamación del Logos divino como principio director del mundo (la

ruptura del primer sello) y la victoria del Caballero blanco, símbolo de la verdad evangélica, y con esto la transición hacia lo extra-histórico, la plenitud de los tiempos. Dentro de estos momentos tienen lugar los acontecimientos históricos, manifestación objetiva de la contienda íntima y progresiva entre el principio del Bien y el principio del Mal, entre el Caballero blanco y los caballeros sombríos, entre el Cristo y el Anticristo.

CONCEPCIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA

El Apocalipsis de San Juan representa una visión cristiana de la Historia, la historicidad del hombre, la temporalidad de lo histórico, la participación de lo divino en el proceso histórico y, al mismo tiempo, la idea de finitud, de término en la Historia. Múltiples son las consecuencias y, por lo tanto, las contradicciones que surgen de esta concepción escatológica de la Historia, la sola capaz de alcanzar las perspectivas integrales del fenómeno histórico, de explicar sus leyes de desarrollo orgánico y de captar su sentido. Para Hegel, la justificación de Dios en la Historia consiste en reconocer que la Historia universal es el curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos. Para la filosofía cristiana de la Historia, concentrada ella en el Discurso escatológico de Jesús, en el Apocalipsis de San Juan o en las concepciones de San Agustín o de Bossuet, la Historia es una lucha continua, constante, sin descanso, entre lo eterno y lo temporal, con la victoria del principio de la Eternidad realizada dentro del mismo proceso histórico, es decir, dentro del tiempo.

Existe una oposición irreconciliable entre tiempo y eterni-

dad *. El proceso histórico universal se realiza en el tiempo, pero su génesis se halla en la eternidad. La eternidad es, por lo tanto, la causa esencial de todos los fenómenos de nuestra realidad universal. Nuestro tiempo, que se confunde con nuestro proceso universal, es, en el fondo, un *eon,* un fragmento de la existencia eterna, vivificado por el dinamismo de la eternidad. Para la concepción escatológica, el tiempo histórico se mueve, en cierto modo, dentro de cauces parecidos al tiempo primordial en la interpretación existencialista, y la parábola pasado-presente-porvenir nos recuerda, en su indiferenciación íntima, la fórmula heideggeriana del *Gewesend-Gegenwärtigende- Zukunft.* Lo histórico es, así, una compenetración entre lo temporal y lo eterno, pero, al mismo tiempo, un trágico antagonismo entre aquellas dos categorías. La victoria de lo eterno representa la victoria de la vida sobre la muerte. El tiempo histórico tiene una significación ontológica en la medida en que la Historia se funda en un principio eterno. La realidad histórica no es, por lo tanto, una realidad fragmentaria, sino una forma integral, concreta, de la existencia, centralizada en torno al problema del *Destino del hombre.* Es una realidad esencialmente espiritual y por esto lo "histórico" es esencial en el hombre. La realidad histórica es una realidad ontológica, numénica, una revelación del destino universal y, por consecuencia, del destino humano. Profunda es, como tal, la compenetración entre *lo metafísico y lo histórico,* en la exégesis escatológica cristiana. Sólo esta compenetración hace posible la asimilación de la experiencia histórica, la identificación con ella, con su proceso interno, con su realidad íntima, que no es una realidad empírica.

* Cfr. Berdiaeff: *El sentido de la Historia,* pp. 75 y s.; *Esprit et liberté,* pp. 320 y s.

Por esto, todo conocimiento histórico es más bien un proceso de vivencia, un proceso rememorativo en el sentido platónico del término. Innegable es en este sentido, el valor de la leyenda en el proceso de identificación de los grandes impulsos históricos y de sus grandes direcciones espirituales. Sólo para una filosofía de la Historia basada en la consideración de lo superficial, lo exterior, lo empírico de la vida histórica, existe una discriminación total entre lo metafísico y lo histórico. Para quien admite que los impulsos de la vida histórica consisten en fuerzas misteriosas, irracionales; para quien concibe al lado de un destino histórico del hombre también un destino metafísico suyo, sólo en una fusión íntima entre lo metafísico y lo histórico puede fundarse una concepción acabada de la Historia.

Sólo así se concibe la participación, la integración del hombre en la Historia. En la conciliación entre el principio "hombre" y el principio "Historia" descansa una filosofía de la Historia capaz de alcanzar las trágicas dimensiones del proceso histórico. La oposición, la contraposición entre estos dos principios, significaría la reducción a la nada, tanto del hombre como de la Historia.

La Historia posee un dinamismo interior, que es *dinamismo espiritual,* y por esto su realidad no es una realidad exterior concretada en una mera compilación de hechos. Sus valores son valores absolutos y es el *Logos* el que determina su movimiento interior. *El progreso espiritual* de la Historia y sus etapas son determinados por acontecimientos capitales. Desde la *venida de Cristo* se dirige hacia la solución de su curso, hacia el término de su movimiento, que coincide con la segunda *venida de Cristo* (parusía) y la plenitud de los tiempos. La venida de Cristo divide la Historia universal en dos etapas fundamentales,

en dos grandes fragmentos cósmicos, en *eones*, lo que implica un dinamismo, una dirección del sentido histórico, un desarrollo espiritual permanente en el sentido histórico.

LA HISTORIA, PROCESO TRÁGICO

La busca del reino de Dios, la orientación hacia él, la lucha entre las fuerzas antagónicas en el mundo, que continuará hasta el momento culminante, todo esto implica un desarrollo continuo, un movimiento, que sólo en el mundo de los valores del espíritu se puede concebir. Pero este sentido dinámico de la Historia no significa pura evolución y puro cambio de etapas superficiales, sino cambio interior y por eso creador en el más alto sentido del término. Esta teoría del progreso histórico que tiene su justificación y su sentido en la idea de libertad, nada tiene que ver con las concepciones mecánicas y naturalistas en torno a este concepto, que caracterizaron el pensamiento positivista del siglo XIX. Para Spencer, Haeckel, Darwin o Auguste Comte, la evolución y el progreso cósmico surgen de la necesidad o de un determinismo implacable. En una postura igualmente artificial y arbitraria se sitúa también la tesis contraria, esencialmente pesimista, representada, entre otros, por el filósofo alemán Ludwig Klages en su famosa obra titulada *El espíritu, adversario del alma*. En el capítulo "*Das Weltbild des Pelasgertums*" (La visión cósmica del hombre pelasgio), Klages afirma que la Historia es un proceso de decadencia, que representa un triunfo gradual del *Espíritu* a costa del *Alma* y de la *Vida* *.

* Cfr. la crítica a la "teoría antropológica" de Ludwig Klages, hecha por Scheler en "*Die Stellung des Menschen im Kosmos*", el cual la califica como "manifestación realmente lamentable de tardía cultura histórica".

Para la concepción cristiana no existe otro progreso concebible, fuera del progreso espiritual. El optimismo de la teoría naturalista del progreso universal concibe un desarrollo puramente mecánico del mundo y se resuelve, en definitiva, en una doctrina típicamente estática. En el mismo error fundamental incurren todos los que intentan aplicar al proceso histórico las leyes de la interpretación mecánica del universo. Para la concepción cristiana de la Historia, que es una filosofía fundada en razones escatológicas, todo proceso en el campo de la realidad histórica se funda en un hecho primordial: el principio *de la libertad*.

Ella excluye la creencia optimista en el progreso. El proceso histórico es esencialmente *trágico,* porque supone el desarrollo continuo de las fuerzas antagónicas, contradictorias, en pugna, que mueven el subsuelo de la vida histórica. Por fundarse él en la *libertad* y no en la *necesidad,* la realización del reino de Dios, que constituye su finalidad, no es una realización progresiva en el mundo. Hemos visto ya que tanto la escatología evangélica, como la simbolizada por la visión de Patmos, no conciben un mejoramiento espiritual y moral en el tiempo, una disminución progresiva de los factores negativos operantes en la Historia y un acercamiento gradual hacia el reino de Dios. La lucha entre el principio del Bien y el principio del Mal, entre las fuerzas positivas y las fuerzas negativas, es permanente en el tiempo histórico, y sólo así el proceso histórico aparece como *proceso creador* y la *idea de libertad* tiene su razón de ser. Y todo el misterio de la libertad consiste precisamente en el hecho de que ella puede orientarse bien hacia Dios o bien contra Dios (Berdiaeff).

El desarrollo histórico supone, al mismo tiempo, una penetración del principio trascendente, eterno, en el tiempo, el cual,

a su vez, puede penetrar en la eternidad. El mismo principio de la *libertad* y de la *creación* son valores divinos, eternos. Por esto, el proceso histórico, como toda idea del desarrollo universal en la concepción del cristianismo, no es un proceso ineluctable. De otro modo no se explicaría la fusión íntima entre lo eterno y lo temporal dentro del proceso histórico. Una forma de manifestación de esta fusión es también la memoria histórica. El tiempo histórico es un tiempo imperfecto en su esencia, afectado por la fragmentación, roto, desmembrado. Esta ruptura se nos presenta bajo la forma de pasado-presente-futuro, que no sólo fragmentan la realidad histórica, sino que, como con tanta agudez observa San Agustín, dan un sentido al proceso histórico por una lucha verdaderamente trágica entre ellos.

Pero hemos visto que la realidad histórica descansa, por su parte, también en un fundamento *ontológico,* por estar lo histórico, nuestro destino universal, incrustado en lo eterno. Un aspecto, por débil y empírico que parezca, de esta fundamentación ontológica se nos revela en la memoria histórica. La memoria histórica viene a sustituir, al menos en parte, la imperfección del tiempo provocada por su disociación en fragmentos en pugna. En su función descansa, por lo demás, la presencia o la ausencia de sentidos históricos en la vida y la concepción historiográfica de los pueblos. Para los egipcios, la memoria histórica desempeñaba una *función mágica.* El hecho de que la historiografía egipcia era constituída por una simple lista de *nombres,* no quiere decir que los egipcios tenían una visión rudimentaria de la Historia, sino al contrario, en esta manera de cristalizar la memoria histórica se reflejaba una interpretación de la Historia como pura significación. Las listas egipcias de nombres representaban el equivalente mágico de una historiografía total orientada hacia la post-existencia. La visión histórica

que ellas representaban era una visión hierático-estática. Con la cultura asirio-babilónica y persa aparecen los primeros gérmenes de una interpretación dinámica, en sentido cíclico —es decir, de periodicidad de los fenómenos— de la vida histórica. Por este camino se orientará, como hemos podido señalar antes, la concepción hebraica y más tarde la cristiana.

En la concepción cristiana, la memoria histórica viene a sustituir, al menos en parte, la imperfección del tiempo provocada por su disociación en fragmentos en pugna. La historicidad del hombre se revela precisamente en su posibilidad de identificarse con el proceso histórico, con lo que vulgarmente se designa por pasado. Y esto se debe a la memoria histórica, "principio básico, en perpetua lucha con los principios letales del tiempo" (Berdiaeff). La memoria es, en el fondo, una forma de manifestación de lo eterno en el tiempo histórico. Gracias a ella podemos percibir el proceso histórico, y de este modo el conocimiento histórico es la victoria del recuerdo contra el principio mortal y disgregador del tiempo.

En la fragmentación del tiempo y en el sentido de contienda que esta fragmentación supone, reside el significado trágico del destino humano. Ahora bien; todo esto sería imposible concebirlo sin admitir la idea de *libertad* como principio base del proceso histórico. En la conciencia cristiana el destino del hombre aparece íntimamente ligado a la idea de libertad original. La libertad es la causa primordial de la fragmentación, del desdoblamiento, del antagonismo entre los factores determinantes de la Historia. Sólo así se explica la pertenencia de la Historia y del destino humano a un mundo superior y divino. Y todo mundo divino implica, en la concepción cristiana, la idea de libertad. En esto descansa la característica fundamental de la filosofía cristiana de la Historia, y nadie ha in-

terpretado con mayor intuición la compenetración de lo histórico con lo divino que San Agustín, ya que nadie ha acertado de un modo más inconfundible en el sentido de la idea de libertad como factor primordial de todo proceso espiritual. Para San Agustín, como para toda interpretación cristiana de la Historia, ésta es un mundo en marcha, acto temporal del mundo. Por esto mismo ella es dirección, finalidad y finitud. En la concepción agustiniana *(La ciudad de Dios)* y más tarde en la de Juan Bautista Vico *(La scienza nuova,)* que sigue, en sus líneas esenciales, los moldes del pensamiento agustiniano, la unidad y la dirección del proceso histórico se deben a la presencia divina en la Historia. La dirección pertenece a un Ser supra-histórico, a una Voluntad Suprema. "La divina provvedenza, dice Vico, ella è l'architetta di questo mondo delle nazioni. Perchè non possono gli uomini in umana societá convenire, se non convengono in un senso umano que vi sia una divinità, la cual vede nel fondo del cuor degli uomini" *.

Para San Agustín, la Historia incorpora, en su curso dentro del tiempo, una serie de valores vitales. En ellos se refleja el drama histórico. Que es resultado de una grande y permanente contienda: la contienda entre las dos *ciudades*. La dinámica histórica es el resultado de la coexistencia de estas dos ciudades: la Ciudad de Dios, integrada por los que reconocen una dirección en la Historia, y la Ciudad Terrena, integrada por los que viven en el tiempo y para el tiempo (cfr.: *La Ciudad de Dios*, lib. XIX). En la coexistencia de estos dos principios, de estas dos "ciudades", consiste el carácter de contienda permanente de la Historia. Las dos Ciudades continuarán existiendo hasta el último día de la Historia humana, hasta la consumación de todas

* Giambattista Vico: *La Scienza Nuova Prima*, Bari, Laterza, 1931, página 38.

las cosas. Más allá de este día, se inicia el triunfo de la Ciudad de Dios y la condenación de la otra Ciudad. "La Ciudad de Dios estará libre de todo mal, y llena de todo bien, gozando eternamente de la suavidad de los goces eternos, olvidada de las culpas, olvidada de las penas... Entonces descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ved aquí lo que haremos al fin sin fin: porque, ¿cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin?" *.

FINALIDAD DEL PROCESO HISTÓRICO

Esta es verdaderamente la gran novedad lanzada por el cristianismo. Hemos visto ya cómo el principio hebraico contenía, en raíz, algunos de los postulados necesarios para vislumbrar la idea de la historicidad del hombre y del movimiento en la Historia. Pero notábamos entonces un defecto fundamental de la filosofía de la Historia hebraica: la ausencia del principio de libertad, como motor del desarrollo histórico. Para la mentalidad hebraica, todo proceso tenía lugar en nuestra realidad universal, en nuestro tiempo. De aquí el temor permanente a la ira divina, el sentido de encadenamiento, aquella falta de sentido de libertad que caracteriza la filosofía del Antiguo Testamento. El libro de Job es, en este aspecto, uno de los más ilustrativos documentos. La Justicia y la Verdad deben triunfar, para el pensador hebreo, en el destino de cada hombre dentro de su tiempo histórico, es decir, en la Tierra, independientemente de la idea de inmortalidad o vida eterna.

Para el pensador hebreo, como para el nihilista de nuestros

* *La Ciudad de Dios.* Lib. 22, cap. 30; cfr. también Berdiaeff: *Royaume de l'esprit et royaume de César,* Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1951.

días, afirma Renán en su *Historia del pueblo de Israel,* si no hay Justicia en este mundo, más vale que este mundo no exista. Era fatal, en estas condiciones, que la llegada del Mesías, cualquiera que fuesen las formas en que su aparición se produjera, no llenara los anhelos del pueblo hebreo.

Sólo el cristianismo, con su idea de la penetración del mundo espiritual en el mundo natural, con su idea primordial de la *iluminación* y *transfiguración,* fué capaz de alcanzar el hondo sentido del principio de libertad, en el cual fundó su pensamiento histórico, su filosofía de la Historia.

El problema *escatológico,* es decir, el problema del destino último, de la finalidad del proceso histórico, aparece de este modo como la consecuencia lógica de la configuración universal del mundo, concebida por el cristianismo.

La escatología cristiana no es, en una justa interpretación de la doctrina cristiana sobre esta materia, por ser principio generador la idea de la libertad, una ontología trascendente del paraíso y del infierno, es decir, una objetivación de la experiencia espiritual en las categorías del mundo natural *.

La escatología tiene que librarse de toda concepción naturalista, concentrada en la doctrina de los sufrimientos póstumos o de las satisfacciones de un paraíso concebido según leyes naturales, para mantenerse en esferas puramente espirituales y expresarse en términos de vida espiritual.

Sólo así tiene sentido la plenitud de los tiempos, en función de los cuales se opera el proceso histórico.

Sólo así puede tener justificación la idea del Reino de Dios, solución del tiempo histórico, transición desde un tiempo imperfecto, fragmentario, defectuoso, hacia una eternidad animada por un soplo espiritual y una existencia divina.

* Cfr. Berdiaeff: *Esprit et Liberté,* p. 341.

GIOVANNI GENTILE, FILOSOFO EUROPEO

EVOCACIÓN PERSONAL

Son innumerables los recuerdos y motivos personales, correspondientes a otros tantos ecos humanos, que si en parte dificultan la formulación de una exacta síntesis de lo que Gentile representa para el pensamiento europeo contemporáneo, por otra parte son los que, primeros entre todos, ofrecen lo que podríamos llamar la luz preliminar para ilustrar la enorme contribución de esta gran mente italiana, a las futuras soluciones de la crisis espiritual de nuestro tiempo.

Mis recuerdos personales de un Giovanni Gentile, maestro, filósofo y europeo, son muchos. Pero en ninguno de ellos, absolutamente en ninguno, falta un patético hálito de humanidad, un sentido profundo del hecho que el magisterio de las ideas es cotidiano mensaje y entrega cotidiana de la propia vida. Nuestra época, cargada de escepticismo y diseminada de fracturas más o menos existenciales, ha hecho suyo el principio absurdo, dogmatizante, de que una civilización que no distingue entre los valores del espíritu y los valores de la acción, es una civilización bárbara. Cada vez que en mi memoria, a lo largo de estos últimos quince años, ha surgido la figura de Giovanni Gentile, he podido apreciar hasta qué punto esta forma de agnosticismo de nuestra época la define como tiempo típico en que reina lo que Vico llamaba la "barbarie de la reflexión", a la vez que la figura del filósofo de Castelvetrano me demostraba que aquella dicotomía se basaba en términos perfectamente conciliables.

De aquellos recuerdos míos personales en torno a la gran figura del Maestro, quiero retener en el espacio estrecho de estas páginas sólo tres, compañía indispensable en esta corta evocación de Gentile europeo, guía espiritual acaso más fecunda que ninguna, de las nuevas generaciones europeas. Al evocar la gran figura de Gentile, lo primero que nos llega a la mente son sus dimensiones personales y humanas. Yo he seguido una tras otra sus lecciones de filosofía en la Universidad de Roma. Cuánta vida vibraba en sus ideas, en sus palabras, en el acento que ponía en cada frase. Allí, en la pequeña aula de filosofía, la voz del gigante tronaba siempre. Cada idea adquiría formas colosales, cada intuición era dinámica efervescencia vital. Gentile batallaba con todo. En pugna permanente con todo, casi con sus propias convicciones, sus frases eran continuamente acompañadas por su enorme puño, que golpeaba sin cesar el pupitre. No era la suya una retórica, aunque por retórica no es que nosotros entendamos algo que desmerece en el plano del espíritu. El ademán tribunicio con que desarrollaba sus ideas, las ideas más originales, de más rigor y más precisa exposición que hayan resonado en las aulas universitarias de Europa desde los tiempos de Kant, en Königsberg, jamás se consideró como concesión oratoria. Quien no haya asistido a las clases de Gentile, habrá perdido para siempre aquel sentido de "pathos" que este gran educador ponía siempre en su obra. Su "*Teoría generale dello spirito como atto puro*", sus "*Fondamenti della filosofia del diritto*", sus estudios sobre Vico, su postrero "*Genesi e struttura della società*", lo que para toda una época de pensadores occidentales es ya, en esencia, el idealismo y *actualismo gentiliano,* presentan una dimensión más para los que tuvimos la suerte de participar en las turbulentas arremetidas del maestro contra las ideas, arrebatados por la magia de su verbo, por la escalofriante

precisión y continua renovación de sus cursos. Porque Gentile entendía así la filosofía sin necesidad de que su filosofía tuviese aire de vitalismo y cayese en los errores inherentes del vitalismo. Este entender la filosofía como mensaje, pero al mismo tiempo como vibrante actualidad, el Maestro lo había puesto de manifiesto ya en 1912 al proclamar que "la filosofía sale de la erudición sombría de las escuelas semidesiertas, del ocio mudo de las academias, del seco tecnicismo de las aportaciones científicas y se mezcla con la vida, las pasiones, las discusiones, las luchas de todos los espíritus cultos unidos por el aire libre de la vida literaria, moral y política".

Al recuerdo de Gentile en la cátedra, vibrante, tribunicio, vital, a la vez que siempre preciso, auténtico y renovado, se sobrepone luego en nuestra memoria la figura de otro Gentile. Aquel Gentile que también tuvimos la suerte de oír en la gran sala del Campidoglio, en horas trágicas para Italia y para toda Europa. A la voz del tribuno en la cátedra, se había sustituído como por milagro la voz sosegada, serena, la voz del conductor espiritual que se ve más allá del tiempo cuando su propio mundo se ve en peligro de muerte, la voz del gran pedagogo, del auténtico maestro de los hombres, cuando los hombres están presa de la mayor desesperación. No retenemos mucho de aquel momento. Ni el entusiasmo de los asistentes, falso o verdadero, ni el ambiente de presagios terribles en que se celebraba el acto. Sólo nos queda la voz sosegada del Maestro que reclamaba a sus compatriotas la imperiosa alternativa de salvar la herencia de los padres o morir. Y nos quedan estas frases sobre cuyo sentido hemos tenido que volver tantas veces en estos últimos quince años atormentados de nuestro mundo europeo. "Una guerra como esta, decía entonces el Maestro, en la cual se hallan empeñadas, de uno u otro modo, todas las fuerzas del mundo,

una guerra que los historiadores no podrán explicar sin remontarse con siglos de acontecimientos que la han preparado, madurada lentamente a través del imperialismo anglosajón, la concentración y el fortalecimiento de la gran industria, la resurrección y la organización del Asia, la acción social del trabajo y el pensamiento europeo en la reivindicación de las clases trabajadoras y de las utopías consiguientes; una guerra de estas proporciones que se nos presenta como una de las mayores crisis de la historia del mundo, no es concebible como resolución arbitraria de uno o más individuos. Todas las previsiones humanas han sido superadas; porque quien operaba y opera no es la inteligencia humana que en los individuos parece arbitrio derivado de programas humanos contingentes. Opera un agente muy superior, que es también humano, pero hace pensar en Dios; o si este nombre, que no en vano se nombra aquí, os parece demasiado alto, podéis llamarlo Providencia o también lógica o necesidad de la Historia. *Fata trahunt;* y cualquier recriminación en el peligro es vileza. Y pávida ansiedad de apartarse, mientras el incendio crece y es deber de todos emplearse en apagarlo."

Y viene luego la última imagen del Maestro. Llevada por la noticia, capaz de borrar por un momento la noticia de cualquier desgracia, entre las mil desgracias que cada día nos traía una guerra tan terrible como la última guerra, de su asesinato. La imagen evocada casi al ritmo mismo, trágico e increíble de la noticia, por Enrico Sacchetti. "Hace pocas horas le he visto muerto en la Capilla ardiente de la Academia de Italia, en el Palacio Serristori. Enorme, con su vientre poderoso, la bella testa fuerte y severa. Me he acercado y le he mirado bien en la cara. La expresión de su cara era verdaderamente severa; calma y severa. Juro que era la expresión de un hombre que reprocha; que reprocha calmo y seguro porque sabe que tiene el

derecho de reprochar. Ni enfado, ni desprecio, ni rencor por la violencia sufrida, sólo reproche mesurado. Jamás me ha sucedido como esta mañana de leer en la cara de un muerto lo que se lee en la cara de un vivo: la expresión de un pensamiento. "Vergüenza", decía aquel muerto, "vergüenza", y lo decía lenta y gravemente, con aquel acento meridional que tan bien se adapta al reproche seguro y cordial "¡Vergüenza!". Habéis interrumpido mi trabajo y ¿por qué?".

GENTILE Y LA ESENCIA DEL ESTADO. SU DOCTRINA FILOSÓFICA

Platón definía una vez la filosofía como "meditación de la muerte". El hombre de hoy que es un hombre de crisis, es incapaz de alcanzar un auténtico saber filosófico precisamente porque se halla incapacitado para una meditación fecunda de la muerte. De ahí su constante rebelión. Una rebelión por lo demás infecunda. Una rebelión contra el conjunto social y contra las formas políticas que desemboca a cada paso, en una total inmersión del hombre en la vida social, con la pérdida de sus límites personales, en la esclavitud perenne a una organización estatal ciega y despiadada. Al hombre de hoy, al europeo de nuestro tiempo, el mensaje de Giovanni Gentile, filósofo y maestro, cuyo pensar une la claridad latina, a la más certera intuición de una actualidad operante en el espíritu, en formas inalcanzables por la filosofía italiana desde Giordano Bruno y Gian Battista Vico y que en nuestra época no es superado ni siquiera por Dilthey, el descubridor del mundo histórico, a nuestras generaciones errantes en los desiertos del existencialismo o en el bosque espeso del historicismo y el vitalismo, la ejemplaridad de Gentile les ofrece el camino para alcanzar la posibilidad pla-

tónica del buen filosofar. La posibilidad de alcanzar una meditación fecunda de la muerte. Esta posibilidad realiza su máxima integración en los modos que posee el europeo de hoy de colocarse en un mundo que también Platón consideraba suprema integración cultural. La integración del hombre en la vida del Estado es acaso su forma máxima de integración espiritual.

Ahora bien, desde el mismo Platón hasta hoy, pocas veces una mente filosófica ha tenido tan claras ideas sobre esta integración cultural del hombre en el Estado, como Giovanni Gentile. Su obra, sus ideas en este sentido, superan con mucho una simple aplicación nacional de la doctrina gentiliana. Por ello, al esbozar aquí brevemente la importancia de la figura europea de Giovanni Gentile, no intentaremos demostrar la importancia del pensamiento gentiliano en la filosofía contemporánea. Muchos de sus propios adversarios doctrinales han puesto de manifiesto su magisterio sobre toda nuestra época. Un gran profesor italiano confesaba últimamente que, adversario del pensamiento gentiliano, su propio "sistema" no hubiera existido sin la presencia y la personalidad de Gentile. Y queda aún por demostrar, textos a la vista, en qué medida la universalidad del pensamiento de Benedetto Croce, es tributaria del espléndido encauzamiento necesario del viejo idealismo decimonónico a través del actualismo gentiliano.

Hay un aspecto en la universalidad y actualidad, patética, acuciante actualidad del pensamiento gentiliano, que nosotros queremos esbozar aquí. Es el pensamiento de Gentile en lo que concierne *la esencia y el destino del Estado,* el profundo sentido de las revoluciones contemporáneas que han movilizado energías espirituales y humanas sin número y que parecen condenadas sin embargo a una fatal esterilidad. Nuestro mundo vive desde hace algunas generaciones, una crisis ideológica y política inso-

luble. Nunca generación alguna, se había hallado más capacitada para llevar a cabo empresas revolucionarias, como las generaciones europeas últimas. Bajo uno u otro signo, estas revoluciones se han producido. Los mitos, la mayor parte de ellos destinados a proyectar ante los ojos de las multitudes hambrientas de transformaciones revolucionarias, lo que Sorel llamaba "nuevas ciudades maravillosas", se han revelado a la postre como falsos mitos. En su lugar nuevos mitos, nuevos esfuerzos y nuevos desengaños se han producido. Múltiples han sido los diagnósticos sobre el por qué de la enorme esterilidad de las revoluciones modernas. El más certero de todos, a la vez que el más general determina que todas las revoluciones modernas fracasan en sus amplios esfuerzos porque todas se llevan a cabo bajo el signo implacable del hombre-masa. Diagnóstico en cierto modo de índole metafísica, ya que pocos han sido los espíritus que realmente han contribuído a la inserción en estos procesos revolucionarios de la presencia real y fecunda de las élites revolucionarias. Y entre estos pocos espíritus clarividentes, a la par que presentes con todo el fuego de la pasión incontenible de su espíritu en los acontecimientos, Giovanni Gentile ocupa un lugar de primer orden. Por ello Gentile es un gran europeo y una figura de insospechadas dimensiones de nuestro tiempo.

Y tanto más grande se nos revela la figura de Gentile, en cuanto su sistema filosófico básico, es de los pocos sistemas filosóficos contemporáneos que no es un sistema de crisis. En un mundo dominado por la dialéctica historicista que naufraga en definitiva en una concepción cíclica, cerrada de la Historia misma, por la exaltación en gran parte estéril de la Vida con mayúscula y por un existencialismo a la luz del cual toda actividad del espíritu y toda presencia histórica implica la idea de culpa y pecado, el sistema gentiliano nos aporta un sentimiento de

seguridad y de equilibrio que son, en sí, una doctrina de esperanza. Sus ideas se trasfunden como un auténtico efluvio vital en su pensamiento político. Entre la filosofía teórica de Gentile y sus diagnósticos y reflexiones sobre los acontecimientos históricos de nuestro tiempo, existe un nexo inseparable. El actualismo gentiliano representa en esencia y en la medida en que inspira su filosofía política la creación de una nueva jerarquía de valores, la máxima reivindicación del papel fecundo de las élites revolucionarias y una fecunda orientación de los esfuerzos revolucionarios de nuestro tiempo. Ante el mundo del proceso y la culpa objetiva, que es en realidad el mundo en que naufragan los esfuerzos revolucionarios modernos, se levanta el impresionante edificio gentiliano, su clara comprensión de la realidad Estado, de la sociedad y de la revolución del futuro.

EL ACTUALISMO

No se puede tener una justa imagen de la importancia de la filosofía política gentiliana, sin tener una idea exacta de lo que representa el actualismo dentro del panorama filosófico europeo. Una actualización de sus grandes obras, a saber, "*La riforma della dialettica hegeliana*" (1913), "*Teoria generale dello spiritto come atto puro*" (1916), "*Sistema di logica come teoria del conoscere*" (2 vol. 1917 y 1923) y "*Filosofia dell'arte*" (1931), se hace, bajo este aspecto, imprescindible. Ya al referirse a la primera etapa del pensamiento gentiliano, Armando Carlini ha definido magistralmente el nacimiento del actualismo: "No se trataba de una mera transformación de la filosofía de Hegel. Se trataba de una orientación totalmente diversa, a saber, de conquistar con una intuición de carácter escuetamente idealista-espiritual, aquel principio de la conciencia inmediata en que se

basaba todo el movimiento de la filosofía contemporánea en la polémica contra el a priori kantiano y contra el idealismo aun con aires metafísicos. Basta citar en este sentido el intuicionismo de Bergson, que en aquellos años se difundía rápidamente en todo el mundo, que permanece tan inferior, desde el punto de vista especulativo, al principio de la filosofía gentiliana. El mismo idealismo crociano, que en este período tuvo la mayor difusión en el movimiento general de la cultura italiana, le quedaba muy atrás, por cuanto el análisis conceptual de la vida del espíritu tenía, necesariamente, que demostrarse inadecuado ante la audaz tentativa gentiliana de inferirse, de repente, dentro del acto concreto de la autoconciencia, para seguir y desarrollar su movimiento interior."

En la filosofía gentiliana, es siempre Carlini el que la resume, "domina soberana la nota de la creatividad del acto, el cual, mientras se realiza a sí mismo, anulando cualquier otro supuesto, crea, a la vez, su mundo de experiencia teórica y práctica que es el mundo mismo de la historia del espíritu en su universalidad. El pensamiento es también acción y constitución moral del acto; de un acto que, antes, buscaba la verdad en el objeto, y ahora la vuelve a buscar más concretamente en sí mismo: en sí mismo y en su permanente e inagotable aspiración a trascender el límite que él mismo se impone". En efecto, Gentile proclama la subjetividad infinita de lo real, en un universo en que el Yo palpita con incontenible vitalidad, en que las formas de creación objetiva, formas culturales, artísticas, sociales o políticas expresan el latido permanente de la Vida entendida sobre todo como Espíritu y en nada contrapuesta al Espíritu. Así se explica el por qué el actualismo gentiliano no se limita a ser teórica especulación metafísica. Nos encontramos ante un sistema integral, en el cual las formas de cultura no son modos objetivos y for-

males, independizados del Espíritu. En la filosofía italiana acaso sólo Vico representa una comprensión tan integral de las formas de manifestación del Espíritu y de dinámico desarrollo de las formas históricas.

A diferencia de su contemporáneo Croce, Gentile logra, por una genial intuición, evadirse de la fatalidad imanentista de la doctrina de los círculos espirituales, estableciendo una identidad entre pensamiento y acción o superando toda posible concepción cíclica a través del impulso permanente del Espíritu, siempre capaz de superarse a sí mismo. Por ello, en vez de aquel desolador escepticismo que es en definitiva el balance del pensamiento crociano, Gentile nos ofrece una visión moderna, actual, vibrante, cuyos términos esenciales son esencialmente cristianos.

EN TORNO A LA ETICIDAD DEL ESTADO

Pocas han sido, en la Historia, las generaciones que se hayan entregado con mayor entusiasmo y en gran parte con más generosa espontaneidad a una tarea revolucionaria, que las últimas generaciones europeas. Por un trágico proceso de paradojas y contradicciones insolubles, los anhelos espirituales, el derroche de heroísmo y lealtad de estas generaciones revolucionarias, han sucumbido en el más triste de los naufragios. La fuerza social e histórica del hombre-masa, los impulsos niveladores que contaminaban la mayor parte de los ímpetus revolucionarios más puros, la crisis de una auténtica jerarquía de valores, la inserción en todo proceso revolucionario de una pseudo-élite o incluso de una caterva espiritual, han sido algunos de los elementos que han determinado aquel naufragio. Procesos revolucionarios de amplia fuerza integradora, sucumbieron por el poder contaminante de

una presión externa, pero también por un fatídico clima de perversiones internas. La Historia misma se convirtió en un monstruo abstracto, en una especie de demiurgo punitivo implacable, la única inocente y la única triunfante ante el destino de los hombres.

Pero he aquí que la doctrina, la obra y la ejemplaridad de Gentile extraen de estas mismas posibilidades y acciones revolucionarias de nuestro tiempo, una sustancial, esperanzadora construcción para el mañana. El actualismo gentiliano en su fecunda aplicación a aquellas revoluciones que tienen como fin la reintegración histórica de las naciones, camino abierto y lógico para una verdadera unidad europea, se halla entre las escasas tentativas logradas en el plano del pensamiento político, que nos puedan dar testimonio, de que los esfuerzos revolucionarios de nuestro tiempo no han sido vanos. Sus ideas constituyen bases firmes para un orden espiritual auténtico y para que la marcha revolucionaria prosiga, pese a las grandes crisis, un orden que el mundo europeo pueda y deba oponer al mundo del proceso y de la culpa, a la técnica de las confesiones, al escalofriante traumatismo histórico representado por el mundo de la crítica y la autocrítica, y de las "purgas" permanentes.

Pero el gran destino de una revolución europea auténtica, tanto en el orden espiritual como en el orden político, se nos revela a través de la esencia y el destino del Estado en el pensamiento gentiliano. Sin una justa comprensión del actualismo gentiliano es imposible entender no sólo su concepción del Estado, sino, nos atreveríamos a decir, que es imposible concebir la esencia del Estado moderno, de aquel Estado moderno que perdura en sus modos sustanciales a pesar de su enorme crisis y que debe necesariamente superar la crisis. Al igual que la vida del espíritu, el Estado que es manifestación del espíritu, es un

"perenne attuarsi". Por eso mismo el Estado es un hecho, que preexiste al individuo, es desarrollo, esencialmente porvenir, continuo nacimiento. "Concreta actividad del espíritu, el Estado es desarrollo y por eso Historia." Para Hegel el Espíritu se está realizando en formas históricas concretas. Para Gentile el Estado es actividad del Espíritu, un proceso en permanente revolución.

Con Gentile se nos revelan una serie de hechos singulares en la vida, en la esencia misma del Estado contemporáneo. Se nos revela que el Estado contemporáneo, el Estado del permanente devenir, ya no es un simple Leviathan, como tampoco es sólo ficción liberal al servicio de una casta. No es sólo actualización arbitraria de un más o menos arbitrario neomaquiavelismo, exento de moralidad. La última obra de Gentile es una teoría del Estado, tal como sólo Platón lo había entendido alguna vez: sublime integración del hombre como ser cultural. Esta obra puede servir como auténtico catecismo para una generación como la nuestra, protagonista o víctima de la crisis de crecimiento y de anarquía espiritual del Estado. Gentile reivindica como nadie en nuestra época, la unidad sustancial de la convivencia humana. Su Estado no es el Estado de derecho, sino el Estado ético. Un Estado ético que excluye todo atomismo social y político, rechaza el materialismo. Un Estado en el cual el sentimiento de comunidad es la ley interna del individuo. Pero la comunidad no es una realidad preexistente, sino inmanente en la vida misma del individuo. Por ello, el individuo es máxima particularidad y universalidad máxima. Más es uno mismo, más es la misma cosa con los demás. El Estado es el individuo mismo en su universalidad.

De esta forma nos aparece resuelta no sólo la trágica ecuación del poder en toda concepción mecanicista del Estado, pero

desciende un sentido inédito de claridad y sustancia, sobre toda construcción personalista o comunitarista, también ellas soluciones de crisis. Concebir al Estado como *radical eticidad* es, no cabe duda, la única solución salvadora. Porque el hombre contemporáneo vive el momento supremo en la tragedia del Poder. En el mundo en que el Poder es una realidad al rojo vivo, el mundo soviético (donde el Estado, el hombre y el espíritu es radical politicidad) reflejo y sublimación de todos nuestros males, la lucha misma por el Poder se lleva bajo el imperio del miedo y la locura. El miedo lanza una sociedad férreamente organizada hacia los límites originarios de la idea del Poder. Es un miedo que nos recuerda el esquema de Thomas Hobbes, recordado hace bien poco por Carl Schmitt, en un inteligentísimo trabajo titulado "*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*" (1954). Según Hobbes, el Poder es una construcción basada sobre las debilidades de cada uno y de todos los individuos. De la debilidad surge la sensación de peligro, de éste el miedo, del miedo la necesidad de seguridad y de allí la necesidad de un aparato de protección. Ahora bien, el Poder puesto hoy al rojo vivo, se halla devuelto otra vez a la fase primaria. La fase de la debilidad, del peligro interno y del miedo puro. Todo ello hace que la lucha por el Poder sea trágica y que se lleve a cabo con caracteres satánicos. Sólo una concepción ética del Estado puede hacer que esta nueva fase del miedo sea superada. Esto hará que el Poder vuelva a ser "neutral", vuelva a sus términos naturales, a saber, a ser "más fuerte que la voluntad de poder, más fuerte, incluso, que cada humana bondad y más fuerte, afortunadamente, que cada humana maldad" (Schmitt).

Pero al formular la necesidad de concebir al Estado sobre la base de su eticidad, Gentile no propugna la existencia de un

Estado perfecto. Ya Vico formulaba la paradoja de la muerte del Estado a través del Estado óptimo.

También el concepto de Sociedad es inmanente al individuo. La moralidad del Estado exige un máximo de espontaneidad y un mínimo de coacción, íntimamente relacionadas. La moralidad del Estado no puede ser diferente de la moralidad del individuo. La ley universal, el imperativo categórico del Estado no puede ser sino la moralidad. De aquí la inmanente eticidad del Estado. El Estado anético no es sólo inmoral, sino peor que esto: es inhumano, sin posibilidad de redimirse. En cuanto a la política, es actividad del Espíritu en cuanto Estado. La actividad política del hombre en concreto, es la misma actividad ética. La vida del Estado arraiga en el sentimiento político del hombre. Gentile hace suya la dicotomía griega que distingue entre pertenecer al Estado y participar de un modo consciente en su vida y en su existencia, el integrarse con la propia persona en la vida del Estado. El Estado no es inmanencia pura, a saber simple antítesis a la transcendencia. Su historia es la misma historia del hombre. "Eterna autocrítica, el Estado no tiene su disolución, sino su vida en la revolución. Por tanto, eterna autocrítica, eterna revolución. La historia del Estado es la historia de su continua revolución; o sea del proceso en que propiamente consiste el Estado." Por tanto forma del espíritu, que no es "logos abstracto", sino actualidad viva y real del logos concreto. La filosofía no alcanza su concreteza efectiva fuera de la historia del Estado. La política es actividad del Espíritu en cuanto Estado.

Mucho habría que extenderse sobre la concepción gentiliana del Estado. Yo me limito a resumir su importancia para el mundo europeo a través de lo que en él me parece más revelador: aquella concreta inmersión en la realidad histórica y

social, fruto del actualismo gentiliano. Y sobre todo su sentido de Utopía, con mayúscula, en el sentido sublime del término. Una Utopía que, como todas las Utopías, se proyecta sobre una esperanzadora realidad de un porvenir que todo el mundo en crisis anhela.

HUMANISMO DEL TRABAJO

Pero hay otro aspecto en la obra de Gentile cuya importancia europea es incontestable. Se trata de aquella parte que él consagra al "humanismo del trabajo", sucesor orgánico y natural del humanismo renacentista de la cultura en Occidente. Gentile es acaso el único que en un planteamiento filosófico concreto supera la crisis de un humanismo cultural, el abstractismo de un humanismo integral, las fórmulas comunitaristas embebidas en existencialismo y elimina la monstruosa construcción del llamado humanismo soviético. Entre este humanismo del trabajo y toda la cadena de procesos revolucionarios modernos, existe un nexo inseparable. En esta forma moderna, actual, concreta del humanismo, el trabajo vive él mismo la vida del Espíritu, es dignidad y el hombre es un ser concreto, real sólo en cuanto trabaja.

"Al humanismo de la cultura, afirma Gentile, que fué igualmente una etapa de la liberación del hombre, sucede hoy o sucederá mañana el humanismo del trabajo. Porque la creación de la gran industria y el avance del trabajador en la escena de la gran historia, ha modificado profundamente el concepto moderno de la cultura. Que era cultura de la inteligencia sobre todo artística y literaria y dejaba de un lado aquella vasta zona de la humanidad, que no se asoma al horizonte más libre de la

alta cultura, sino que trabaja a los fundamentos de la cultura humana, allí donde el hombre está en contacto con la naturaleza y trabaja. Trabaja como hombre, con la conciencia de lo que hace, a saber, con la conciencia de sí y del mundo en que se integra. Trabaja desplegando aquella misma actividad del pensamiento y así incluso en el arte, la literatura, la erudición, la filosofía, el hombre que piensa plantea y resuelve los problemas que constituyen su existencia en acto... Desde que trabaja, el hombre es hombre y se ha elevado al reino del espíritu, donde el mundo es lo que él crea pensando. Su mundo, él mismo. Cada trabajador es *faber fortunae suae,* mejor dicho, *faber sui ipsius*."

Gentile es acaso el único espíritu occidental que haya sorprendido el recóndito sentido de la honda transformación de la cultura occidental, consecuencia entre las más importantes de la irrupción contemporánea de las masas en la Historia. Ningún investigador de la *rebelión de las masas* ha definido este radical cambio en los términos de la cultura. Por ello la herencia de Gentile en esta materia es inestimable. Su idea de un humanismo del trabajo es algo vivo, dinámico, opuesto a la vez a todo dogmatismo abstracto, a toda fría tiranía de los principios descarnados y mecánicos y a todo pragmatismo que rehace "de plano" la vida del espíritu. Su doctrina en esta materia se nos ofrece como una de las pocas salidas para el orden político y la cultura contemporánea. Gentile capta el hecho singular de que nada pertenece más íntimamente a los anhelos del hombre en nuestra época que la conexión entre el hombre y el trabajo. El hombre ha dejado de hallar su plenitud en sus propias fuerzas vitales. La vida misma le ha ido imponiendo una serie de dificultades y exigencias que le determinan a buscar un equilibrio espiritual incluso en el orden vital, en la total armonía

con su quehacer. Y el trabajo dignificado, humanizado, es un imperativo primordial. Un imperativo para nosotros, los cristianos, de naturaleza bíblica, la posibilidad nuestra de insertarnos en lo eterno.

El humanismo del trabajo puede ser la idea sobre la cual habrán de fundarse muchas soluciones a problemas aparentemente insolubles. Esta idea encierra a la vez la idea del espíritu, de la dignidad humana, de la alegría dinámica y operante. En el ambiente contemporáneo, esta idea aparece, si lo pensamos bien, si pensamos con responsabilidad el drama del hombre esclavo de un inmenso trabajo sin dignidad en la mitad de los habitantes de la tierra, como una verdadera ancla de salvación. Pensemos en el mundo comunista, que proclama, como no, también su "humanismo", el humanismo en que el hombre "nuevo" es un ser estereotipado, viviendo y muriendo bajo la obsesión del trabajo, aplastado por los mitos stajanovistas de los planes quinquenales, aquellos planes quinquenales que sustituyen, como decía Keyserling, a los días de la creación. En este mundo "de los trabajadores" un auténtico "humanismo del trabajo" es imposible, porque los nexos colosales entre el hombre y el trabajo se resuelven en la ecuación del hombre "robot".

El diagnóstico que representa para todos los problemas culturales y políticos de nuestro tiempo, esta doctrina en torno a un "humanismo del trabajo", posee incalculables consecuencias. Sólo su aceptación, la plena conciencia de lo que él representa, puede hacer factible aquella patética necesidad de nuestro tiempo auspiciada por Karl Jaspers. La necesidad de una integración espiritual y cultural de las masas, activamente presentes hoy en la Historia.

Formula, en efecto, Jaspers la necesidad, para nuestro mundo, que dentro de las masas sea posible "el trabajo del verdadero

espíritu" y la llegada a una cima de la historia, "donde tuviera existencia efectiva en las masas mismas, lo que antes era privativo de las aristocracias".

A esta necesidad de plenitud, el "humanismo del trabajo" gentiliano puede ofrecer un camino de realización.

¿Pero a cuántos problemas críticos de nuestro atormentado mundo, no ofrece acaso soluciones plenas, vivas, dinámicas, la enseñanza de Gentile, este gran europeo, este visionario inigualable del futuro? Nosotros queremos indicar aquí, poniendo en nuestro gesto todo el patetismo que la tragedia que nos envuelve reclama, que bajo la losa de la Santa Croce florentina no yacen ya sólo los restos mortales de un gran italiano, gloria inmortal del genio latino. Desde allí mismo, en la reactualización plena del pensamiento de Giovanni Gentile, emana para todos aquellos espíritus europeos que viven nuestro drama y siente nuestra crisis, una luz perenne, fuerte para los límites de nuestro mundo como la luz del Thabor, para la eternidad sin límites.

Emprendan las nuevas generaciones europeas, la conquista de esta nueva luz. Y hagan suyas, logos y carne, las palabras con las cuales Giovanni Gentile, nos habla como antaño: "A mí me sonríe la luz de la cumbre, pero de la cumbre que está por conquistar. Y no puedo prometer ni a mí ni a otros más que la fatiga de la ascensión: el problema que se resuelve para renacer, la inquietud del corazón que no descansa y siempre busca, porque siempre tiene que buscar. En la búsqueda, la vida."

FILOSOFIA PROBLEMATICA

PERSONALIDAD DE CARLINI. FIDELIDAD AL ACTUALISMO

La filosofía europea contemporánea siente, como pocas veces en la historia del pensamiento, una íntima, imperiosa exigencia de orden. Nacida y desarrollada bajo un signo de crisis, como filosofía de la crisis en sus más auténticas manifestaciones, se puede decir que ella ha agotado la mayor parte de sus posibilidades fecundas, como patético esfuerzo crítico. Por ello la filosofía italiana de nuestro siglo, un esfuerzo intelectual digno en alto grado de las épocas gloriosas del pensamiento italiano que culmina en el siglo XVIII con Vico y tiene un nuevo brillo en el siglo pasado con Rosmini, Gioberti y Spaventa, merece un conocimiento y acaso difusión de sus aportaciones, superior a lo que comúnmente se ha realizado. Porque, pese a sus inevitables contaminaciones, a su a veces excesivo intelectualismo e idealismo, la filosofía italiana de esta primera mitad de nuestro siglo, es, acaso, la filosofía nacional que más responde a una exigencia de orden y que más apartada se mantiene, en sus relevantes expresiones, de la atmósfera típica de la filosofía de la crisis.

Desaparecidas las más destacadas personalidades de esta filosofía, Giovanni Gentile, la más completa y más fecunda de todas, y Benedetto Croce, cuya influencia ha sido también incontestable a pesar de las no pocas deficiencias de su concepción filosófica, el maestro de la filosofía italiana de hoy es, sin duda alguna, Armando Carlini. Menos conocido fuera de Italia que

Croce y Gentile, el viejo maestro Carlini pertenece a la misma generación que ellos. Desde 1914, fecha en que Carlini publica su trabajo titulado "*Avviamento allo studio della filosofia*", y en que expresa su general adhesión al idealismo representado por Gentile y Croce, en una época en que, igualmente, el segundo reconocía, en muchos aspectos, el magisterio del primero, una conmovedora tensión acompaña la gradual definición de la doctrina carliniana. Esta misma tensión hace que la filosofía de Carlini nos llegue hoy, cuando se la puede considerar retrospectivamente, no sólo como una continuación fecunda del actualismo gentiliano, al cual ella debe muchísimo, sino como la demostración más clara, de las posibilidades de la filosofía italiana de superar y ofrecer una eventual salida a la filosofía de la crisis.

Prescindiendo de que la filosofía de Carlini ofrece al actualismo gentiliano, el más genial esfuerzo filosófico italiano desde Giordano Bruno y Vico, con su indiscutible espiritualidad y eticidad, con su valoración de la personalidad humana, posibilidades concretas de arraigar en una fecunda problemática y en un vivo sentimiento de fe de un cristianismo renovado como posibilidades filosóficas, existe un aspecto en aquella tensión que merece destacarse ante todo. Durante más de cuarenta años la filosofía de Carlini, una filosofía llena de equilibrio, serena, concreta en su sistema, segura de sí misma en sus fines y resultados, se va formando en un espíritu de inquietud polémica que desconcierta a quien, en el análisis del pensamiento carliniano, se limita a una mirada de superficie. En efecto, desde el mismo momento en que se afirma en su doctrina, recalcando su adhesión sustancial al actualismo, Carlini manifiesta igualmente su disconformidad con algunos aspectos de la filosofía de Gentile. Cada obra suya, desde "*La vita dello spirito*" (1921), hasta "*La religiosità dell'arte e della filosofia*" (1934), "*Il mito del realis-*

mo" (1936), "*Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*" (1938-39), hasta uno de sus últimos artículos titulado "*Quel ch'io debbo al Gentile*", es una renovada polémica, a la vez que un renovado testimonio de fidelidad, una patética profesión de fe gentiliana. Si a ello unimos el ímpetu juvenil, la valentía moral, la absoluta ética intelectual con que Carlini ha defendido la memoria de Gentile como hombre, como maestro, como pedagogo y como suprema gloria de la filosofía italiana, el perfil de la personalidad del mismo Carlini se nos completa con un tono nada indiferente para una comprensión más directa de su contribución filosófica y del lugar que su doctrina ocupa en la actual filosofía europea *.

Precursor del existencialismo en Italia, ya que en los matices personales de su actualismo existen acentos que posteriormente hallará en la obra de Heidegger que él mismo, en gran parte, contribuye para que sea introducida y difundida entre los filósofos, discípulo fiel del actualismo gentiliano cuya espiritualidad la transfigura en concreta interioridad modernizando una vieja exigencia largamente acariciada por San Agustín, la filosofía de Carlini se fija, sin embargo, en unas dimensiones propias. Él mismo la va definiendo gradualmente a lo largo de su vasta obra. Pocas veces un filósofo ha resultado más indeciso aparentemente en la configuración de sus propias posibilidades, que Carlini. En su viva polémica, desde dentro, contra el actualismo, Carlini demuestra la constante preocupación de que por un solo momento se le considere infiel al Maestro. Por ello, su profesión de fe en el actualismo es también constante. Pero esta misma tensión nos facilita el acercamiento a su obra. Porque

* Interesante por su carácter polémico y sus conclusiones el libro de Carlini, *Che Cos' è la Metafisica* (Fratelli Bocca Editori, Roma, 1956).

en ella lo que Carlini debe a Gentile se nos revela más claro que lo que Platón debía a Sócrates. Al mismo tiempo, la elaboción de su propia doctrina, se nos perfila en un horizonte claro, igualmente animado por aquella constante fidelidad a las esencias del actualismo gentiliano.

Más que divisible, como lo hace un excelente expositor del pensamiento carliniano, Luigi Pareyson, en una "pars destruens" del actualismo y una "pars construens" de un trascendentalismo antignoseológico y de un espiritualismo antimetafísico, la filosofía de Carlini constituye una continuación fecunda, a la vez que una fecunda inserción en dimensiones cristianas y en formas culturales contemporáneas, de la doctrina gentiliana del *acto puro.*

La prueba que no es la actitud polémica ante el actualismo, ni la pretensión crítica de derribar el actualismo en sus errores iniciales, el aspecto realmente fecundo y definitivo de la filosofía de Carlini, la constituye en parte el hecho de que en algunas de las obras últimas del mismo Gentile, tales *Génesis y estructura de la Sociedad,* hallamos una transfiguración del actualismo con resultados en mucho parecidos a la aportación carliniana, sin que por ello se trate, en absoluto, de un abandono o seria revisión de los principios fundamentales del actualismo.

EXIGENCIAS ESPIRITUALISTAS Y RELIGIOSAS

Carlini se siente, tal como lo confiesa ahora, en la plenitud de su obra, atraído por aquel sentimiento de calor, de vibración interna, de profunda valoración de la vida moral, que fueron siempre la característica peculiar de la obra y la personalidad de Giovanni Gentile. Desde el punto de vista teórico, la doctrina

central de Gentile, contenida en las grandes obras de madurez, en su *Teoría generalle dello spirito come atto puro* y en su *Logica,* atraen a Carlini en cuanto colocan en el centro de la realidad el *acto.* Colocado en el centro "del mundo y de Dios, del yo y de la historia del pensamiento humano en general, pulsante en su más exhaustiva actividad creadora, denso de pasado y tenso hacia el futuro, siempre en lucha con su ser para realizar su deber ser, renovado el drama perenne del cristianismo paulino en el contraste entre el hombre viejo y el nuevo, entre naturaleza e historia", el acto gentiliano marca de por sí una tensión existencial que ejerce sobre Carlini un influjo inicial sin el cual el valor de su obra nos resultaría en muchos aspectos incomprensible. En él Carlini ve como una posibilidad de actualizar el pensamiento de San Agustín, de la espiritualidad entendida como pura interioridad de la autoconciencia.

De esta exigencia espiritualista del actualismo parte Carlini en su adhesión inicial al actualismo y con esta exigencia procede él después a un desarrollo e integración del actualismo. Se trata de una exigencia común al existencialismo pero que en la sucesiva elaboración del pensamiento carliniano salva toda posible caída existencialista —el "vacío del existencialismo", como dice el mismo Carlini—, mediante dos conceptos que están a la base misma de la filosofía de Carlini: el concepto de la *interioridad* y el concepto de la *problematicidad.*

Existencialista, por lo tanto, antes del existencialismo y actualmente "disidente" desde su primera, apasionada adhesión al actualismo, el idealismo inicial y el carácter problemático de la filosofía de Carlini ofrecen posibilidades ricas en consecuencias, para que su filosofía se salve, por una parte, de toda crisis anti-espiritualista, que es en definitiva la crisis final del existencialismo y de todo abstractismo gnoseológico, intelectualista, que encierra,

como peligro, el actualismo. Por ello, dentro de su sistema, los elementos existencialistas no presentan las estridencias anti-idealistas características del existencialismo "ortodoxo". Por otra parte, dentro del actualismo carliniano aparecen insertadas unas exigencias religiosas nuevas, sostenidas por su trascendentalismo antignoseológico, su espiritualismo personalista antimetafísico. En la filosofía carliniana su concepto central, el de la *interioridad,* no se realiza en una oposición polémica, sino en una fecunda síntesis integradora. "La *interioridad,* en cuanto *autoconciencia,* se une al *acto,* en cuanto *síntesis existencial,* participa de las *características de la existencia*" (Pareyson). Desarrollando *críticamente* el actualismo y anticipándose, también críticamente, al existencialismo, Carlini define, principalmente, su sistema de pensamiento como un espiritualismo concreto, a saber personalista y crítico, es decir trascendentalista, en una síntesis igualmente definida por él como *neorrealismo.* ("*Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*").

Ante todo, conmueve la actitud de Carlini, ante la esencia de la filosofía del acto. Desde 1921 hasta hoy en día, no hay escrito carliniano en el cual no se vuelva, una y otra vez, sobre este problema del carácter típico de su actualismo. Hacia el acto gentiliano, Carlini se siente atraído, como por una fuerza magnética, desde el primer momento, porque, en lenguaje moderno, expresaba el "mensaje agustiniano hacia la interioridad de la autoconciencia", implicada en cualquier manifestación exterior. Para Carlini el acto era, sin embargo, algo más que la antítesis dialéctica entre el pensar y lo pensado. "Había, igualmente, testimonia Carlini, la famosa cuestión de los distintos y opuestos, pero yo la había en cierto modo superado porque la llevaba en la interioridad del acto, como autodistinción y diversamente que Gentile, concebía tal distinción como una oposición diversa de

la meramente lógica de afirmación-negación: como *problematicidad* interna al acto por sí mismo. Procediendo así, yo podía también acoger la definición del acto como pensamiento, pero a este pensamiento no daba como objeto *el otro,* en el sentido gnoseológico gentiliano, o sea el mundo, sino el acto mismo como sujeto y objeto a la vez de una reflexión interna". En efecto, si de acuerdo con Gentile, Carlini afirma que los fundamentos del acto no pueden ser extrínsecos al acto mismo, existe en cambio la posibilidad de una *alteridad* interna, objeto de su reflexión crítica, a saber "el acto mismo en su actuarse" o sea en su existenciarse, en su hacerse vida actual". Transforma, por lo tanto, Carlini, el acto tal como se lo brindaba, genialmente, la filosofía de Gentile, en "un problema de vida y pensamiento a la vez", liberado de la dialéctica sujeto-objeto, por una parte, y enriquecido con "problemas más concretos, más adherentes al movimiento de la cultura contemporánea".

CONCEPTOS FUNDAMENTALES: INTERIORIDAD, PROBLEMATICIDAD, CORPOREIDAD

No faltan, en esta capacidad integradora de la síntesis carliniana, precisamente al referirnos a esta preocupación suya de salvar al acto de los límites del *logos abstracto,* haciéndolo carne, es decir, insertándolo en las formas de cultura y en las manifestaciones de la vida, ecos del vitalismo de Bergson o de la filosofía de Blondel. Nuevas exigencias de nuestro tiempo, encuentran valoración en su sistema. En este aspecto continúa la obra del actualismo gentiliano. Carlini reconoce, sí, que la autoconciencia sigue siendo, entre los problemas filosóficos de nuestro tiempo, "el primero y fundamental" problema, base de toda es-

peculación filosófica. Lo trascendental es el acto de la autoconciencia, tal como el mismo actualismo gentiliano lo proclama. Lo trascendental debe adquirir vida propia y razón de ser interior, psicológica. Al mismo tiempo, el acto es vida espiritual en el sentido más amplio y fecundo del término. Para Carlini, la subjetividad es interioridad y la autoconciencia supera en sus límites, el acto de auto-reflexión, para integrar un proceso más vasto, una realidad viva y concreta "la existencia de sí mismo ante sí mismo", la persona. El mismo pensamiento lógico sólo en cuanto se realiza como vida interior es un acto real del pensar. El sujeto no es el sujeto abstracto de la dialéctica aristotélica en parte resucitada por el actualismo, sino "individualidad y personalidad" real y concreta. La persona es acto de interioridad concreta y espiritual, dinámica, problemática. Como tal es la persona perenne realización de sí mismo, permanente enfrentarse consigo mismo, autoconciencia resuelta en un concreto, vivo y real problema, siempre abierto y como tal con plena autocapacidad de solución.

Carlini ve en un actualismo que plantea sus soluciones en un terreno que no alcanza un sentido de interioridad y problematicidad dentro de los esquemas dialécticos y mentales intelectualistas, un serio peligro de reducir la espiritualidad a superestructuras de logicidad y la dialéctica del acto a puro panlogismo o mero mentalismo abstracto. Por ello, Carlini introduce en el proceso del acto hecho logos concreto el concepto de la ***interioridad***, construyendo una "concepción realista del espíritu como absoluta realidad en acto". Considera dañina la reducción de lo transcendental a una pura función gnoseológica con la natural desviación hacia una metafísica ontológica. Elimina, en la dialéctica sujeto-objeto, el concepto de *mediación* interna como elemento suficiente para explicar la vida del espíritu, ya que la

autoconciencia no es conocimiento puro, sino, a la vez, "vida y concepción lógica, vida del pensamiento y pensamiento de la vida, existencia y mentalidad, individuo y concepto puro, personalidad y razón". La filosofía presenta, para Carlini, una exigencia que reclama que la vida espiritual, además de ser comprendida, ha de ser vivida, estableciéndose así una equivalencia entre pensamiento y fe.

Moviéndose dentro del actualismo, es, sin embargo, innegable la aportación revolucionaria de la doctrina carliniana. Las consecuencias de su interpretación del acto de la autoconciencia como interioridad existencial y de la sustitución de la dialéctica intelectualista, por la problematicidad y la introducción "ex novo" de su específica doctrina de la *corporeidad* ("en la cual la espiritualidad humana se distingue de la divina"), son algo más fecundo que una ruptura del actualismo de Gentile. Son una posibilidad auténtica de ensanchar los términos teóricos de una filosofía construída con auténticos instrumentos modernos, con rigor y con una innegable intensidad espiritual, abrazando el candente y eterno problema religioso "en sus términos genuinos", a la vez que dejando abierta la puerta de la comprensión, con igual rigor filosófico, de los complejos problemas de la cultura contemporánea.

Tres son los conceptos que Carlini inserta en el actualismo y que dentro de esta misma doctrina completan su visión idealista y espiritualista. Son las ideas de *interioridad, problematicidad* y *corporeidad*. Las tres parten de la moderna doctrina gentiliana del acto, completándola e intentando depurarla de lo que Carlini mismo define como residuos de la fenomenología hegeliana en el principio de la actualidad. Hacia la introducción del concepto de interioridad en esta continuación integradora del actualismo, se siente Carlini estimulado por los peligros en que

incurre el actualismo de ser una doctrina del *logos abstracto,* debido a su dialectismo y a los residuos de la fenomenología hegeliana.

Dos dialécticas diversas, afirma Carlini, surgen dentro del actualismo. Por una parte, la que revela en los actos de la autoconciencia, un principio psicológico puro. Por otra parte, la que, mediante la dialéctica abstracta sujeto-objeto, pretende proyectar al acto sobre el mundo de fuera. Al actualismo gentiliano, conforme a una suya bellísima inspiración religiosa, le preocupa, cual elemento central, el problema de la inserción de la eternidad en el tiempo. Pero precisamente aquellas dos dialécticas contrarias, mediante el empleo de las cuales, Gentile considera el *logos abstracto,* como un paso necesario y un *grado* del *logos concreto,* hacen, según opinión de Carlini, que el acto se halle arrastrado hacia un fatal inmanentismo, opuesto al planteamiento filosófico básico del actualismo. Para salvar, en esta necesaria inserción de la eternidad en el tiempo, la transcendentalidad del acto, Carlini afirma que la vida del espíritu es algo más que dialéctica y categorías lógicas". Puesto que la vida del espíritu "es acto, autoconciencia, persona, ella no puede hallar solución fecunda en la dialéctica de los opuestos, ni en una simple superposición de la dialéctica concreta, a la dialéctica abstracta, ni en el principio de la mediación lógica. Ante la reflexión intelectual y ante una actitud teorética general, Carlini sabe reivindicar un sentimiento vital. Porque este filósofo agudo, ajeno a todo dogmatismo, abierto a todo influjo fecundo, capaz de ver lo que hay de implícita aceptación en toda polémica y en toda actitud crítica, alcanza la importancia de la integración de determinados elementos "vitalistas" o característicos de la filosofía de la acción, en el marco del actualismo. No es categórica, en él, la oposición entre vitalismo y espiritualismo. En una época como

la nuestra, de excesiva exaltación de las fuerzas vitales (Bergson, Dilthey, Ortega) o del Espíritu, con mayúscula, contra el vitalismo y la "irrupción de las fuerzas telúricas" (Keyserling), o de la oposición dialéctica entre "Espíritu" y "Alma" (Klages), una época en la cual los determinismos culturales llevan a un insalvable pesimismo y tanto la Vida, como el Espíritu, opuestos en irreconciliable lucha, llevaban a un nihilismo inexorable, personalidades equilibradas como la de Carlini no abundan. Él comprende, como pocos, cuán necesario es incorporar al actualismo algunos elementos vitalistas, para que los mismos fundamentos religiosos y éticos del actualismo rompan los límites de la simple reflexión intelectual y se libren de un posible estancamiento en unos resultados inmanentistas.

•EL MITO DE LA REALIDAD

El acto es, para Carlini, dualidad viviente, concreta, que es una, sin ser unicidad, ni pura unidad dialéctica. El acto es, en otras palabras, dinamismo interno. "El acto de la autoconciencia, escribe Carlini en su obra *Religiosità dell'arte e della filosofia* (1934), en general es un pensamiento que se existencia y una existencia que se piensa a sí misma, una forma de dualizarse que es, a la vez, una forma de unificarse: un mediante que es, a la vez, un inmediatizarse". En el *Mito del realismo* escribe igualmente: "La alteridad es el hecho fundamental de la autoconciencia humana, la mediación es su ley inmanente". Y en otro lugar *(Religiosità dell'arte)* afirma: "La inmediación existe, porque existe la alteración: la alteridad más allá de la mismidad". La vida espiritual es, por lo tanto, no pura reflexión, sino dinámica autoconciencia, dualidad, problematicidad. Una refle-

xión filosófica se torna fecunda sólo en compañía de la autoconciencia como sentimiento vital y autointuición. En *El mito del realismo* intenta realizar esta síntesis fecunda partiendo de una idea de Gentile, expresada en su *Lógica* y referente a la lógica de lo concreto. El concepto de *interioridad* es el principio esencial en que descansa esta síntesis. A través de todo un laborioso proceso, perfila Carlini este principio de la interioridad, tan característico de su obra. El *mito de la realidad* hace que "el acto humano, por su *corporeidad,* se halle perdido en el mundo de la experiencia, donde la primera existencia que se nos presenta es exterior a aquella para la cual nosotros existimos para nosotros mismos en la transcendentalidad de la pura autoconciencia. "De aquí me llegó, escribe, casi por sí mismo, el problema de la fe religiosa que da existencia a lo transcendental, de tal forma que ésta se resuelve en un experimento casi de la muerte, sustrayéndonos al mundo de fuera de nosotros, para vivir en comunión con nuestro Dios, a saber, una vida de espiritualidad absolutamente pura". Porque el problema de la interioridad no es sólo un problema "de pensamiento crítico" sino también un problema de vida y de existencia determinada o sea de fe". Existe una exigencia íntima que hace necesario que el pensamiento clarifique, fundamentalmente, los problemas de la vida y la vida misma asegure una adecuada fundamentación de un pensamiento creador y una espiritualidad pura. A través de esta necesaria adecuación pretende Carlini alcanzar las verdaderas dimensiones de lo trascendente.

No es ausente el influjo del psicologismo del presente siglo en el principio de la interioridad, tan característico de la doctrina carliniana. Pero él es necesario, precisamente para salvar esta doctrina de los peligros del panlogismo. Porque ni el principio de la interioridad, ni la acción libertadora que él ejerce con res-

pecto al acto, se explicarían si Carlini no hubiera conseguido sustituir a una orientación dialéctica, una orientación problemática. A través de esta orientación problemática, ha de entenderse su oposición entre interioridad y exterioridad, oposición que sustenta el contenido del acto y de la existencia misma. Todo ello perfectamente concorde con la metafísica de Carlini, que no es una metafísica ontológica, sino una metafísica existencial. Todo ello, perfectamente adecuado al pensamiento carliliano, para el cual "el problema de la existencia no es un problema a resolver por vía meramente lógica, conceptual" y para el cual, igualmente, "nuestra existencia en el mundo es el problema fundamental de todos los problemas, y este problema presenta como signo inconfundible el carácter de la contradictoriedad".

"La subjetividad, escribe Pareyson, debe ser entendida como *interioridad,* presencia de nosotros mismos a nosotros mismos, verdadera autoconciencia que no es sólo un acto de autorreflexión sino autoidentidad concreta consciente de vivir. En el acto se centra el elemento más propiamente espiritualista, a saber el personalista, o sea psicológico e interior". Afirmación reforzada por el mismo Carlini al decir que "el mismo pensamiento lógico no sería el acto real del pensar, si no se realizase como acto de vida interior, mediándose él mismo, a su vez, en la individualidad y personalidad existencialmente determinada por el yo". El contenido del acto se realiza en la alteridad, en el mundo, en el cual el acto emerge, de forma que la interioridad se hace exterioridad, la pura sensibilidad espiritual se exterioriza, para, así, la autoconciencia humana pueda ser un problema de vida y de pensamiento. Este es, podríamos decir, el primer proceso del contraste entre interioridad y exterioridad. La interioridad se proyecta sobre el mundo para adquirir mayor luz y significación y la exterioridad es, por lo menos en esta primera fase, reducti-

ble a la interioridad. Veremos más tarde, al hablar de la ***corporeidad o existencia en el mundo,*** que existe igualmente una exterioridad autónoma, irreductible a la interioridad pura, que perfila el mundo como contingencia y hace necesaria la renunciación "al proyecto de unificar a priori los múltiples procesos de la experiencia".

PROBLEMATICIDAD-PROBLEMATICISMO

Un nexo indisoluble existe entre el principio de la interioridad y el de la problematicidad, por una parte, y entre estos dos principios y el de la corporeidad o existencia en el mundo. Después del problema de la interioridad, al problema de la ***problematicidad*** hay que dedicar la atención. Con poca claridad ha sido enfocado este principio carliniano de la problematicidad por la abundante exégesis italiana en la materia. Algunos han puesto de manifiesto un excesivo parentesco, otros un excesivo contraste, entre la filosofía de la ***problematicidad*** de Carlini y el ***problematicismo*** de Ugo Spirito. El temperamento vibrante, sincero, confesional de Carlini mismo nos ofrece la necesaria explicación de parentesco y contrastes. En efecto, tanto Carlini, como Spirito, proceden de la misma fuente, atormentados discípulos de la misma escuela y del mismo maestro: el actualismo gentiliano, al cual ambos guardan una conmovedora fidelidad. En la enconada polémica que una parte de la filosofía italiana levanta contra Spirito, Carlini defiende el problematicismo de aquél, porque así entiende defender implícitamente también el concepto de la problematicidad.

Tanto la filosofía de la problematicidad, como la filosofía del problematicismo afirman, en términos esenciales, que "el hombre

es una contradicción viviente, porque quiere y debe vivir fuera de sí un problema que él sabe bien que no puede resolver más que en su interioridad y por sí mismo. Contradicción no lógica, sino psicológica (en sentido transcendental), que el hombre no puede resolver con uno sólo de los términos, ni puede mediarlos en un tercero, siendo él precisamente aquel tercero que ha de ser mediado en el acto que da vida a la contradicción" (cfr. Carlini: *Per una difesa del problematicismo di Ugo Spirito,* Gheroni, Torino, 1955, p. 244). Tanto para Spirito, como para Carlini, el problema fundamental de la filosofía no es ya lógico-ontológico, sino existencial, como es existencial y no ontológica la significación de la existencia del hombre en el mundo. Para Spirito *(Vita come ricerca; Vita come amore),* la interioridad, psicológica y existencialmente entendida, debe invadir el mundo de la exterioridad, hasta coincidir con él. Para Carlini la contradicción viviente ha de resolverse, porque la exterioridad adquiere el sentido mismo de la interioridad.

Tanto Carlini, como Spirito, adoptan una actitud polémica ante "la invasión de la lógica en la filosofía" y se sitúan en términos modernos generales, contra el principio hegeliano de la sustancial racionalidad de lo real. Hemos visto que, en Carlini, el acto de autoconciencia llega a ser interioridad de la existencia y, por lo tanto, problema. Fiel a la polémica de la invasión de la lógica en la filosofía, Carlini sustituye, igualmente, la dialéctica de la problematicidad, con el fin de "captar la autoconciencia en su íntima y concretísima autorrelación" y, como tal, captar el drama mismo de la existencia humana. Este de la problematicidad, es un concepto inédito en el marco del actualismo, pero dentro de este mismo marco justificado. Carlini percibe, dentro del acto, "una exigencia de transcendencia", ya que el acto siente un estímulo interior a transcenderse, un movimiento hacia su

propia superación. Tanto el acto, como lo transcendental, son algo "no esencialmente dialéctico, sino esencialmente problemático porque ninguno halla, en sí, la posibilidad de una autocomprensión". "El hombre, escribe Carlini, se da cuenta de que, al no poderse explicar a sí mismo, tampoco ha dado una explicación al mundo y a su aspiración hacia la transcendencia" *(Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano,* cit. *Pareyson,* p. 333). "Es necesario conferir al transcendental kantiano el sentido problemático del cogito cartesiano *(Il Compito della filosofia)* con su sentido "explícitamente existencial".

El acto, que es movimiento, dinámica interior, puede inmovilizarse en la pura logicidad dialéctica, en su propia contradicción interna y puede, por esto mismo, tornarse incapaz de transcenderse. Como tal, el acto es para sí mismo, el problema fundamental, el problema de los problemas, el problema generador de problemas. Es éste el primer aspecto de la problematicidad del acto, lo que Pareyson llama la fundamentalidad pura o aprioridad de la *problematicidad.* El segundo aspecto consiste en la problematicidad de lo transcendental. También lo transcendental es un problema, un enigma para sí mismo. Él puede conocer el mundo de la experiencia, pero se ignora a sí mismo. El tercer aspecto es el de la problematicidad de la existencia. La existencia ha de ser entendida como problema vivido y como riesgo. El último aspecto estriba en la aporeticidad del acto (Pareyson). "El acto es el gran enigma que llevamos en nosotros", el eterno enigma, el misterio que somos para nosotros mismos, la "contradicción viviente y vivificante, esencial y sustancial" que "en vez de evitar y temer, hay que fortalecer".

No hay salida posible, fuera de los términos problemáticos de la existencia. La dialéctica destruye toda significación e inmoviliza la existencia en formas rígidas. La problematicidad carga

la existencia de fecundas significaciones y libera sus vuelos transcendentes. La dialéctica define y elimina las soluciones fecundas. La problematicidad es, por sí misma, un principio de solución, para el acto y para lo transcendental. Todos los problemas son aquel problema vivo que nosotros somos para nosotros mismos y su solución estriba en el acto mismo de vivirlos, de sentir y comprender siempre su significación e importancia".

Sin este sentido de problematicidad, el impulso dinámico de la vida espiritual sería inconcebible. El contraste entre lógica abstracta y movimiento concreto, entre interioridad y exterioridad, la contradicción viviente y la fractura misma, se opera en el acto, a saber su problematicidad y contradictoriedad, hacen que la vida espiritual posea un dinamismo propio y el acto realice su propia comprensión en el principio de la transcendencia y lo transcendente mismo se ilumine en la comprensión del acto.

La problematicidad revela una exigencia, una aspiración religiosa, en el acto mismo. Una exigencia expresada por el actualismo gentiliano en su forma esencial. Porque un sentido de problematicidad no falta dentro del actualismo mismo, en su formulación primera. Aquel actualismo para el cual "la realidad nunca es, porque es un continuo deber ser: el arte, la escuela, el Estado, el derecho, la moral, la verdad, la filosofía misma, *no son*. Tampoco el hombre es. Todo está suspendido en el acto, único existente, que hace posible su existencia, si quiere, libremente".

Llegamos así al último concepto básico en la filosofía de Carlini. El concepto de la *corporeidad* o *existencia en el mundo*. En un reciente artículo polémico *(Metafísica e Anti-Metafísica,* Sansoni, 1954), Carlini plantea el problema de su metafísica y de sus relaciones en este sentido con el existencialismo y el pro-

blematicismo de Ugo Spirito. El hombre, afirma, vive en el mundo. Por lo tanto, sus problemas de vida espiritual han de proyectarse en términos de realidad existente originariamente fuera de él "así como fuera de él existe el mundo que es objeto de su conocimiento". En esto se centra *el mito del realismo* carliniano, desarrollado en tres etapas: una en la que real es el mundo de la experiencia, otra en la que la interioridad imprime un sentido espiritual al mundo vivido y visto en su exterioridad y otra, de los valores, a saber, de la espiritualidad pura. "Es la mía, por tanto, una metafísica existencial no ontológica o lógico-ontológica: es pariente muy lejano del existencialismo, en cuanto, para mí, la existencia es un problema espiritual y pariente, igualmente lejano, del problematicismo, en cuanto para mí la espiritualidad no es un problema que se pueda vivir sin la fe religiosa".

BASE DE LA HISTORICIDAD

Hemos visto ya la importancia que Carlini atribuye, en la antinomia interioridad-exterioridad, a la autonomía de esta última y a la *contingencia del mundo.* Si la interioridad se afirma en su contraste con la exterioridad, si la autoconciencia se halla condicionada por el mundo corpóreo, la autonomía de la exterioridad queda incontrastable. Porque "no existe, en concreto, interioridad si el hombre no se la brinda a sí mismo por un acto de libertad, a saber, de liberación de su interioridad frente a la exterioridad". Esta liberación no es posible dialéctica, sino problemáticamente. La exterioridad infunde un sentido a la interioridad y al mismo tiempo a la libertad. No se trata de una autonomía pura, sino de una autonomía afirmada como contras-

te, como problema, como problematicidad y libertad, ya que problema y no "dato" es la exterioridad. De esta aceptación de la exterioridad, como problema, nace el concepto carliniano de la corporeidad o *existencia en el mundo* y *existencia del mundo*. Con la corporeidad, el contraste afirma los dos principios contrastantes, de exterioridad e interioridad, la implícita tensión problemática existente entre ellos. Por una parte, "la espiritualidad humana como principio transcendental de interioridad". Por otra parte, la existencia de "un principio de exterioridad irreductible al principio de interioridad". Ahora bien, la *corporeidad* no es sino "el punto o puente de paso" entre la interioridad y la exterioridad. Más allá del puente, el hombre se halla en el mundo, en el cual la interioridad misma parece diluirse. Se trata de una especie de "ingreso del hombre en el mundo", un "despertarse del sueño transcendental". El espíritu adquiere, así, el sentido de lo real como mundo, "se despierta del sueño, abre los ojos y se halla como hombre en el mundo". La existencia "es una existencia de hecho". El contraste entre interioridad y exterioridad aumenta su tensión problemática, "la existencia del hombre ante sí mismo parece indisoluble de la existencia del mundo". Pero el contraste no es sólo antítesis, sino también síntesis. El hombre llega a la conciencia de su existencia en el mundo y de la existencia del mundo, pero sabe, sobre todo, "que su existencia de hombre posee *valor* sólo si se la considera en una interioridad pura".

La inserción del concepto de valor, espiritualmente operante, posee una particular importancia en la doctrina filosófica de Carlini. Después de su inmersión en el mundo, el hombre se libera del mundo y se realiza en su propia interioridad. En este proceso consiste, además, su *historicidad*. El hombre es historia, a saber: realidad concreta y dinámica, en cuanto espiritualidad.

Es ésta, entre otras, una radical diferencia entre el actualismo de Carlini y el actualismo ortodoxo. La corporeidad, el nexo entre el mundo y la espiritualidad creadora es, para Carlini, en términos generales, historicidad. También la Historia posee una fundamentación existencial, más que ontológica. El momento capital para la existencia como acto y persona, en que ésta se despierta de su sueño transcendental, el momento de la mediación reveladora en que el hombre emerge en la exterioridad autónoma e instante en que toma cuerpo el "mito del realismo", es, al mismo tiempo, en términos de corporeidad, base de nuestra historicidad. Mediante el *mito del realismo* nuestra interioridad se echa al mundo, vive en el mundo y en el mundo halla su propia liberación y los fundamentos de su propia plenitud. En realidad, el sueño transcendental se prolonga en un auténtico sueño en lo real. Recordemos el sueño de Descartes. "Puesto que el hombre vive en el mundo, vive en el mito: *in illo vivimus et movemur et sumus.* "Pero al haber comprendido su significación hasta el fondo y actuándolo con toda la fuerza de su alma, puede vivir en el acto todo su sueño, con los ojos bien abiertos sobre la verdadera realidad del mundo".

Corporeidad, historicidad concreta, mito de la realidad, mediación. La doctrina carliniana halla aquí su culminación y su plenitud. Porque nuestro tiempo hace que la plenitud de una doctrina filosófica se halle íntimamente relacionada con el problema de la existencia histórica. Es un momento de plenitud libertadora, este momento en que la problematicidad interior, gracias a la misma tensión interioridad-exterioridad, se torna transcendental. Se trata de lo que Carlini llama lo *transcendental objetivo,* en la tradición kantiana. Esta misma transcendentalidad objetiva salva la historicidad del hombre de los abstractismos historicistas y del esquematismo de la metafísica "onto-

lógica" del "existencialismo". La historicidad misma se identifica con el acto de la transcendentalidad en "el retorno puro o supremo", que es, en lenguaje carliniano, *ejercicio de la muerte.* También lo transcendental objetivo desempeña una función mediadora. También él representa una exigencia de concreteza histórica para la persona humana. Así la Historia es vida espiritual, dinámica tensión y mediación fecunda. El hombre, como ser histórico, participa, por lo tanto, de la existencia del mundo, por su corporeidad, pero participa igualmente de la existencia del valor, que es espiritualidad y personalidad pura. La filosofía y la religión se integran recíprocamente, la fe religiosa y Dios Creador son la aspiración suprema de este bello esfuerzo de metafísica existencial.

Para Heidegger el mundo de la experiencia sensible no presenta una auténtica autonomía. Por ello, para Heidegger, este mundo es inauténtico y banal, como inauténtica y banal es la misma historicidad del hombre. Carlini, hace, en cambio, de este mundo, del mismo ser en el mundo, una experiencia cargada de significación. La "mediación" del hombre hace posible la autenticidad de la experiencia histórica, de la existencia histórica misma. Para una metafísica de la existencia histórica concorde con la tensión de nuestro tiempo, las ideas de Carlini constituyen una de las más fecundas aportaciones.

EL HUMANISMO DE MARTIN HEIDEGGER

EL HOMBRE EN LA METAFÍSICA EXISTENCIAL

El problema que la espiritualidad contemporánea se plantea con acaso mayor frecuencia e intensidad, gira en torno a la cuestión de si nuestro ambiente filosófico es o no propicio para crear las bases de un nuevo humanismo. Claro está que la filosofía de hoy ha logrado imprimir al eterno problema del hombre acentos nuevos y perspectivas inéditas. ¿Pero es acaso suficiente el planteamiento del problema del hombre, incluso con la intensidad con que lo hacen las tres mayores corrientes filosóficas de nuestro tiempo, el historicismo, el vitalismo y el existencialismo, para que se pueda hablar con fundamento de un nuevo humanismo? ¿Para que así sea es suficiente el ámbito que ofrece al problema del hombre la metafísica existencial, característica del más interesante esfuerzo filosófico contemporáneo? ¿No necesita este llamado neohumanismo, de las bases sólidas, en una tradición que se remonta con anterioridad al humanismo renacentista, de una ontología existencial, que sustenta una buena parte de lo que, dentro de una generalización imprecisa, se suele llamar existencialismo?

Estas preguntas y otras tantas de similar contenido acuden en tropel ante la lectura del singular trabajo de Martín Heidegger, titulado *Uber den Humanismus* y publicado con posterioridad en París (Aubier, Editions Montaigne, 1957) en alemán y francés con el título *Lettre sur l'Humanisme,* ya que el trabajo recoge principalmente la carta que en otoño de 1946 Heidegger

dirigió a Jean Beaufret. El tema de una antropología filosófica ha preocupado a Heidegger mucho antes de ahora. Si no como tema central, en buena parte como clave de la comprensión de gran parte de lo que *Sein und Zeit,* su obra fundamental, aporta como realidad filosófica. Las preguntas que el filósofo plantea aquí sobre la esencia del hombre constituyen precisamente una de las pocas ventanas que el propio Heidegger abre "a posteriori" sobre la comprensión de la filosofía de *Sein und Zeit.* La mayor parte de los temas de Heidegger vuelven aquí, como lo habían hecho en todas las obras del filósofo aparecidas con posterioridad al *Sein und Zeit:* en *Was ist Metaphysik?* (1929), en *Vom Wesen des Grundes* (1929), en *Kant und das Problem der Metaphysik.* En esta última obra, Heidegger aparece en términos explícitos vivamente interesado por los aspectos de una antropología filosófica. La cuestión en torno a la esencial pregunta "¿Qué es el hombre?" se abre camino en términos humanistas y confiere a Heidegger un lugar del todo específico dentro del existencialismo. Sus conexiones con la ontología tradicional, su parentesco con la "nueva ontología" pese a su separación radical de la filosofía de otro gran contemporáneo, Nicolai Hartmann, su permanente retorno a una ontología fundamental, la fenomenología del Ser en base a la cual Heidegger persigue no sólo la esencia del ser, sino, con acento de mayor gravedad, *la verdad del Ser,* su simpatía por la tensión expresada en torno al problema del hombre en la obra de Max Scheler, todos ellos son aspectos de su obra que colocan a Heidegger en una situación aparte en el vasto y complejo panorama existencialista.

En realidad el existencialismo de Heidegger ha sido más de una vez dudoso. En 1927, a raíz de la publicación de *Sein und Zeit,* se le consideraba fenomenólogo, en la línea de Husserl y Scheler. Igualmente importante es el peso, en la filosofía de

Heidegger, de la ontología tradicional y de las implicaciones historicistas de la "Lebensphilosophie". La tensión que mantiene el interés de su obra en un estado de incandescencia, es el juego permanente que ella establece, entre el humanismo y el nihilismo, y que Heidegger hereda en gran parte de Kierkegaard. "El humanismo heideggeriano, cerrando en la autosuficiencia de la finitud la posibilidad de transcenderse a sí mismo, desemboca en el nihilismo metafísico" *. Jean Wahl ve en los nexos entre ontología y realismo, entre subjetivismo existencial y objetivismo realista, la parte más original de la filosofía de Heidegger. En efecto, Heidegger se separa de Kierkegaard porque su filosofía acaba por ser una ontología fundamental. Para Kierkegaard la angustia es un hecho psicológico, para Heidegger un hecho cósmico. En la filosofía heideggeriana el Ser no se revela a través de su esencia, sino a través de la Verdad.

HEIDEGGER Y SU "ANTROPOLOGÍA" FILOSÓFICA

Pero al enfocar el existencialismo de Heidegger como un nuevo humanismo, muchos equívocos han de ser evitados. Sartre ha titulado un libro suyo *L'existentialisme est un humanisme,* pero la interpretación de Sartre no ofrece clave alguna al humanismo de Heidegger, ya que el nihilismo del primero desemboca en lo inauténtico y en el escepticismo, mientras para Heidegger el hombre y las cosas se revelan en la Verdad. ¿Se puede hablar de una antropología filosófica, y más aún, de un auténtico humanismo, en la obra de Heidegger? ¿Son suficientes las implicaciones vitalistas de su filosofía para que de ella

* Pareyson, Luigi: *Studi sull'esistenzialismo,* loc. cit., p. 16 Sobre el nihilismo de Heidegger interesante es el comentario que el filosófo hace al libro de *Ernst Jünger,* "*Uber die Linie*", en "*Seinsfrage*" (1956).

se desprendan los fundamentos de una antropología filosófica y de un nuevo humanismo?

La obra de Platón es la antropología filosófica por excelencia. "Platón, afirma Groethuysen, piensa en figuras vivientes. Él no puede concebir filosofía alguna, ninguna concepción del mundo y de la vida, sino a través del hombre. He aquí uno de los elementos del poder que posee la filosofía platónica. El filósofo está siempre presente... En Platón el personaje Sócrates no es un medio de expresión; él se sitúa en el centro mismo de su manera de ver las cosas. Platón ha creado el tipo del filósofo, del hombre que enseña filosofando, uno de los tipos humanos más grandes y más eficaces de todos los tiempos" *.

Sin entrar en la cuestión de si Heidegger, filósofo de indiscutible magisterio sobre el pensamiento de toda una época, corresponde a este ideal platónico de Filósofo y Maestro, lo cierto es que en su obra una preocupación por una antropología filosófica ha existido mucho antes de la actual etapa. La parte final de su libro *Kant y el problema de la Metafísica* vierte sobre la "idea de una antropología filosófica". Cuatro preguntas fundamentales pertenecen, según Kant, al campo de la filosofía: ¿Qué puedo yo saber?, ¿Qué puedo yo hacer?, ¿Qué me es dado esperar?, ¿Qué es el hombre? La importancia de la última está apuntada por Kant al afirmar: "En el fondo, todo podrá ser reducido a la antropología, en cuanto las primeras tres preguntas se refieren a la cuarta". La verdadera filosofía se fundamenta, por lo tanto, en una antropología filosófica. Al actualizar esta preocupación kantiana en torno a una antropología filosófica, Heidegger concede una particular importancia a las

* Bernard Groethuysen: *Antropologie philosophique,* Gallimard, París, 1953, pp. 13-16.

ideas de Max Scheler, expresadas principalmente en las obras de este filósofo tituladas *Die Stellung des Menschen im Kosmos* y *Zur Idee des Menschen.*

Heidegger observa en nuestra época una enorme tendencia a acumular conocimientos sobre el hombre, a descubrir la verdad del hombre y más aún, "a decidir el sentido de toda verdad". Hace resaltar la inquietud de Scheler, en cuanto los amplios conocimientos que nuestra época ha aportado sobre el hombre, han hecho de él un ser vasto, misterioso y polimorfo, que se evade a toda definición. Sin embargo, Heidegger se pregunta si la misma extensión e incertidumbre de los problemas antropológicos no son propicias para determinar y desarrollar una fecunda, nueva, antropología filosófica y si la "idea de una antropología filosófica no hace que surja la disciplina que deberá ordenar toda la filosofía". No son, ciertamente, pocas y poco importantes las dificultades intrínsecas que él vislumbra en la existencia de una antropología filosófica. Si la antropología, se pregunta Heidegger, reúne en sí misma todos los problemas esenciales de la filosofía, ¿cómo podrá llevarlos, todos, a la cuestión en torno a la esencia del hombre? ¿Es posible, acaso, esta reducción? Y si lo es, ¿es porque se ha decidido realizar esta reducción, o la naturaleza misma de los problemas de la filosofía implica una símil reducción? Si se trata de una posibilidad intrínseca, ¿cuál es el fundamento de tal necesidad? ¿En qué medida los problemas esenciales de la filosofía tienen su lugar en la esencia del hombre?

En estas y otras similares preguntas y en las respectivas respuestas, ve Heidegger la posibilidad de fijar los límites de una antropología filosófica. Pero las dificultades para justificar la existencia de una antropología filosófica después de Kant, no logran superarse sólo con plantear el problema de la esencia del

hombre. "La antropología no basta, por el sólo hecho de ser antropología, para fundamentar la metafísica". No se debe buscar una respuesta al problema de la esencia del hombre. "Se trata ante todo de preguntar cómo, en una instauración del fundamento de la metafísica, es posible plantear el problema del hombre, y en cuanto este planteamiento es necesario"... De las cuatro preguntas fundamentales que Kant fija como fundamento de la filosofía, la cuarta comprende en su esencia a las demás. Pero para que así sea, la cuarta pregunta, la pregunta en torno al hombre, debe despojarse de toda generalidad e indeterminación para adquirir el carácter unívoco de "una interrogante sobre la finitud en el hombre". Así se convierte en la pregunta primera, de la cual derivan todas las demás. Y el problema fundamental llega a ser el problema de la finitud en el hombre. En función de ella, de su propia determinación y precisión, el problema del hombre llega a ser agudo, angustioso. Sólo que persiste y acaso aumenta la duda de si el problema del hombre puede ser aún problema antropológico. Si como tal problema antropológico puede servir a la instauración del fundamento de la metafísica. "Ninguna antropología, concluye Heidegger, volviendo al planteamiento básico de *Sein und Zeit,* consciente de su propia problemática y de sus supuestos, puede tener la pretensión de elaborar, aunque fuese sólo el problema de una instauración de la metafísica, y menos aún, desarrollar esta instauración. La cuestión de la esencia del hombre, cuestión necesaria para la instauración del fundamento de la metafísica, pertenece a la metafísica del *Dasein*". La revelación de la estructura del Dasein es ontología; ontología fundamental, en la cual el problema de la finitud del hombre es un elemento decisivo que hace posible la comprensión del ser. "El problema de la metafísica se halla aquí puesto en luz como problema de una ontología

fundamental. Nosotros llamamos ontología fundamental, la analítica de la esencia finita del hombre, en cuanto prepara el fundamento de una metafísica "conforme a la naturaleza del hombre". La ontología fundamental no es sino la metafísica del *Dasein* humano, en cuanto necesario para hacer posible la metafísica. Ella permanece esencialmente alejada de toda antropología, incluso filosófica".

El hecho de que el problema del hombre no desemboque, en Heidegger en una antropología filosófica, sino en una ontología fundamental, el hecho mismo de que Heidegger haya rechazado las interpretaciones antropológicas y existencialistas de su pensamiento, no quiere decir que el "reinstaurar al hombre en su esencia", el "ofrecer al hombre un refugio para que viva en la verdad del Ser", el "velar para que el hombre no sea bárbaro, es decir, que no viva fuera de su esencia", no sea reivindicado por el filósofo alemán como una de las líneas fundamentales de su filosofía. Por ello, tiene razón Roger Munier, el traductor francés de la *Carta sobre el Humanismo,* última aportación de Heidegger a una exégesis de sus ideas, al afirmar que este trabajo logra meter en luz "como la analítica existencial desarrollada en *Sein und Zeit,* no tiene sentido si no está relacionada con la ontología"; y como esta misma ontología no podría edificarse sino sobre la base de una tal descripción fenomenológica del Ser del hombre a quien se le ha confiado la guardia de la verdad del Ser.

LA ESENCIA DEL HOMBRE

El "existencialismo" de Heidegger se revela singular por el simple hecho de que se levanta contra los que ven en su obra un predominio de la existencia sobre la esencia. En efecto, como

tal predominio interpreta Sartre la famosa frase de *Sein und Zeit:* "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz". En realidad la pregunta por el Ser (die Seinfrage), que constituye la raíz de la filosofía de Heidegger, vierte en torno a la esencia del Ser. Heidegger sostiene la novedad de su propio planteamiento del problema del Ser, en el sentido de que, a diferencia de la filosofía tradicional que consideraba el Ser como totalidad y en términos de totalidad pretendía contestar a la pregunta por el Ser que, en realidad, no era abordada y el Ser permanecía en olvido, el mismo Heidegger establece una "diferencia ontológica". En base a ella, Heidegger distingue entre el "Sein" y el "Dasein", término éste último destinado a designar a "lo que existe", a saber, el Ser como totalidad según lo entendía la filosofía tradicional.

Quien sigue lo que se suele llamar la "empresa ontológica" heideggeriana, se da cuenta que las interpretaciones equívocas de su "existencialismo" han ido en gran parte al paso de sus propias dificultades y titubeos. El propio Heidegger, que atribuye una importancia fundamental en su obra al problema del lenguaje, se ha dado cuenta que la dificultad de una justa interpretación de sus ideas estriba precisamente en los malentendidos que su propio lenguaje está destinado a provocar. Por ello en esta última contribución suya, comprobamos cómo algunos conceptos típicos de su filosofía sufren modificaciones. Ante la interpretación existencialista de su concepto de "Existenz", el propio filósofo introduce ahora el término de "Eksistenz", la cual "designa en la perspectiva de la ontología fundamental la presencia extática del Ser que el hombre está llamado a sostener en el destino de la verdad" (Munier).

Una importancia excepcional adquiere el lenguaje en la relación que el pensamiento establece entre el Ser y la esencia del

hombre. "El lenguaje es la casa del Ser (das Haus des Seins). Dentro de este refugio vive el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes de este refugio. Su guardia es la consecución de la revelabilidad del Ser." El pensamiento se abandona con el fin de que sea reivindicado por el Ser para decir la verdad del Ser. El pensamiento pertenece esencialmente al Ser, es del Ser, por cuanto está al escucha del Ser (Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend auf das Sein hört). Hoy en día, afirma Heidegger, el lenguaje, caído bajo la dictadura de la publicidad, está en peligro, y su devastación proviene del peligro que acecha la misma esencia del hombre. Bajo el dominio de la "metafísica moderna de la subjetividad", el lenguaje nos niega su esencia de "casa de la Verdad del Ser". En vez de servir para captar la esencia del "Ser" ("Sein"), él se convierte en instrumento de dominio sobre "das Seiendes", el "Ser óntico". Si el hombre, afirma Heidegger en modo patético, quiere llegar otra vez a aproximarse al Ser, tiene que acostumbrarse primero a existir en lo que no tiene nombre (im Namenlosen zu existieren). "Antes de hablar, el hombre debe dejarse reivindicar nuevamente por el Ser." Sólo de esta forma a la palabra se le podrá devolver la inestimable riqueza de su esencia y al hombre un refugio para habitar en la verdad del Ser.

En esta tarea fija Heidegger como una especie de objetivo máximo de su filosofía, ya desde su planteamiento en "*Sein und Zeit*". Su filosofía es una difícil tentativa que concierne al hombre, al cual prepara para la reivindicación del Ser. Reinstaurar al hombre en su esencia, según los términos de la "Sorge" heideggeriana, significa hacer al hombre humano (Was bedeutet dies anderes, als dass der Mensch-homo-menschlich-humanus-werde?). En el centro de su propia obra, Heidegger descubre la

"humanitas" y con ella el "humanismo", que no es otra cosa sino "reflexionar y cuidar que el hombre sea humano y no inhumano, a saber fuera de su esencia. Porque ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Ella descansa en su esencia".

Aquí se plantea, para Heidegger, el problema de la determinación de la *esencia del hombre*. El filósofo analiza la idea del hombre según la "paideia" griega, la "humanitas" romana, la oposición entre "humanus" y "barbarus" renacentista, el humanismo del siglo XVIII, el humanismo cristiano. Por muy variados y diferenciados que sean los humanismos tradicionales, ellos coinciden en dos puntos. Primero, en que todos están de acuerdo que la *humanitas* del *homo humanus* se determina partiendo de una interpretación fija de la naturaleza, la historia, el mundo, el fundamento del mundo, a saber, del "Seiendes" en su totalidad. Segundo, en que todo humanismo, desde el momento en que aborda la interpretación del "Seiendes" sin plantear el problema de la verdad del Ser, y pretende así determinar la esencia del hombre, se funda en una metafísica y es metafísica. Considerada por la manera en que determina la esencia del hombre, toda metafísica es una metafísica humanista y todo humanismo es un humanismo metafísico.

El humanismo, en sus acepciones tradicionales, en su determinación de la "humanitas" del hombre, la metafísica humanista en general, ignoran la relación entre el Ser y la esencia del hombre e impiden el planteamiento del correspondiente problema. Todo ello porque el humanismo tradicional es metafísica y toda metafísica olvida la pregunta fundamental por la Verdad del Ser. Toda determinación tradicional en torno a la esencia del hombre está condicionada por la metafísica y en su espíritu, incluso la pregunta por la verdad del Ser, se introduce como pregunta metafísica.

LA VERDAD DEL SER

La metafísica, como había observado ya Heidegger en "*Vom Wesen des Grundes*", "*Kant und das Problem der Metaphysik*", "*Sein und Zeit*", no piensa la diferencia entre "das Sein" y "das Seiendes". La metafísica "no pregunta por la verdad del Ser mismo. Por ello, tampoco pregunta de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser. Esta pregunta, la metafísica hasta ahora no la ha planteado. Esta pregunta es inaccesible a la metafísica en cuanto metafísica. El Ser espera aún que para el hombre se convierta en algo digno de ser pensado".

Condicionadas por la metafísica, las interpretaciones humanistas del hombre, como animal racional, como "persona", como "ser espiritual dotado de un alma y un cuerpo", no son consideradas por Heidegger como falsas, ni rechazadas como tales, sino porque las más altas entre estas determinaciones humanistas de la esencia del hombre, "no experimentan la dignidad propia del hombre". En este sentido, las ideas de "*Sein und Zeit*" se sitúan contra el humanismo. "Pero esta oposición no quiere decir que este pensamiento se orienta en oposición con lo humano, que aboga por lo inhumano, que defiende la barbarie y rebaja la dignidad del hombre. Si se piensa contra el humanismo, es porque el humanismo no sitúa bastante alto la humanitas del hombre". El hombre se halla "echado" por el Ser mismo en la verdad del Ser. El protege la verdad del Ser. El es el "pastor del Ser" (der Hirt des Seins). La verdad del Ser, la luz del Ser, permanece oculta a la Metafísica.

Para llegar a esta suprema dignificación del hombre, a este suyo superior neo-humanismo, Heidegger introduce en el juego

de conceptos tradicionales, tales "existentia" y "essentia" y en su propia compleja aportación conceptual al lado de términos como "Sein", "Dasein", "Seiendes", "Existenz", "Wesen", "Sorge", traducidos hasta ahora al castellano con un poder sugestivo muy discutible por "Ser", "Ser ahí", "Ser óntico" (Ente), "Existencia", "Esencia", "Cura", el concepto de "Ek-sistenz", provocado precisamente por la interpretación "existencialista", es decir, de la preeminencia de la existencia sobre la esencia, atribuída a la doctrina del "*Sein und Zeit*". Sería de todo punto imposible resumir, sin referirnos a toda la obra de Heidegger, de una manera exhaustiva, los términos en que el filósofo intenta realzar la dignidad del hombre, iluminando su Ser en la verdad del Ser y superando los términos de la Metafísica que busca la esencia del hombre en la esencia del Ser. Nos limitaremos a apuntar la importancia que Heidegger atribuye al concepto "Ek-sistenz", introducido a causa precisamente de la exégesis existencialista de su obra, llevada a cabo, entre otros, por Sartre, propulsor a su vez y desde un ángulo diferente, de un humanismo existencialista *.

La "Ek-sistenz" no coincide ni en su contenido ni en su forma con la "existentia". En su contenido, ella significa posición extática en la verdad del Ser. "Existentia quiere decir al contrario *actualitas*, realidad, por oposición a la pura posibilidad concebida como idea." "Ek-sistencia designa la determinación de lo que el hombre es en el destino de la verdad"... La esencia del hombre descansa en su "ek-sistencia". La "existentia" tradicional es un concepto que designa la realidad en oposición a la "essen-

* El hombre no es naturaleza, sino, como en Pascal, "condición humana". "Der Mensch ist kein *animal rationale*, sondern eine ekstatische Existenz" (cfr. *Karl Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1953, pp. 61 y sigs.).

tia" concebida como posibilidad, ambas siendo determinaciones metafísicas del Ser en general. La "ek-sistentia" significa una cosa diferente al hecho de existir. En la perspectiva de la ontología fundamental, ello determina la posición extática del Ser en el destino de la verdad. En ella el hombre hace suyo el "Dasein". Así el hombre "ek-siste" en una zona luminosa, clara, del Ser. El hombre tiene por misión la de prestar su oído a la voz del Ser.

La pregunta fundamental sigue siendo para Heidegger la pregunta por el Ser. La finalidad ontológica sigue siendo el Ser, no en su esencia, sino en la iluminación de su Verdad, no el hombre. Todo ello es inasequible sin que intervenga la eksistencia, la cual hace posible el nexo dialéctico entre el Ser y la esencia del hombre. Mediante esta existencia extática que es la *eksistencia* heideggeriana, el hombre hace posible la iluminación del Ser en su esencia. El hombre y el Ser se hallan conjuntamente envueltos en el destino de la "Aletheia" *. La existencia extática constituye una respuesta a la cuestión referente a la "esencia" del hombre. La "esencia" se determina a partir del carácter extático de la existencia humana. En cuanto existe ex-

* Sobre la significación de "ἀληθεσία", como no ocultación, cfr. una de las más sugestivas y más comunicativas obras de Heidegger: *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954; muy al alcance, la versión francesa de esta obra —a Heidegger le ocurre lo que a Kant, sus buenas versiones francesas le hacen sorprendentemente comprensible— *Essais et Conférences,* Gallimard, Paris, 1958). Para una mejor comprensión del humanismo de Heidegger cfr: en este volumen los capítulos: *La cuestión de la técnica, Más allá de la Metafísica, ¿Quien es el Zarathustra de Nietzsche? Construir, habitar, pensar, El hombre vive en poeta, Logos, Moira* y obras anteriores: *Holzwege* (1950); *Hölderlin und das Wesen der Dichtung; Georg Trakl. Eine Erörterung seines Gedichtes* (1952); *Zur Seinsfrage* (1956).

táticamente, el hombre asume el "Da-sein", y mediante la "Sorge" ilumina su Ser.

Desde Platón la metafísica afirma que la esencia precede la existencia. El existencialismo (Sartre, por ejemplo), invierte los términos de la proposición y afirma que la existencia precede la esencia. Pero, afirma Heidegger, "la inversión de una proposición metafísica, sigue siendo una proposición metafísica". Y se sigue dejando en el olvido la verdad del Ser. Pero de esta forma la verdadera dignidad del hombre no se alcanza. Es precisamente esta superior dignidad del hombre que Heidegger quiere conseguir en oposición al humanismo tradicional, alterado por la distribución metafísica entre existencia y esencia. La reivindicación del hombre por el Ser y su dignificación es posible desde el momento que se comprende al hombre en su existencia extática, que es su sustancia.

EL HOMBRE, PASTOR DEL SER

Pero lo que es esencial no es el hombre, cuya humanidad se dignifica, sino el Ser como dimensión de la existencia extática. Al hombre le incumbe proteger la verdad del Ser: el hombre es el pastor, el guardián del Ser. Por ello la existencia extática se experimenta como "cuidado" (Sorge). Pero ¿qué es el Ser?, vuelve a preguntarse en definitiva Heidegger. El Ser es "él mismo": lo que él es. El Ser es a la vez lo más lejano y lo que más cerca está del hombre. La pregunta por el Ser estriba siempre en la función del "Seiendes". En el "Seiendes", en su seno, reside la Verdad del Ser. La pregunta es si, en estos términos, nos hallamos frente a un nuevo humanismo; más aún, si nos hallamos frente a un auténtico humanismo, el que de verdad digni-

fica al hombre en su auténtica relación con el Ser y la verdad del Ser. Heidegger rechaza el humanismo que piensa bajo un punto de vista metafísico. Rechaza igualmente el humanismo existencialista de Sartre, basado en la proposición "Précisement nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes". A esta última opone, según el punto de vista de "*Sein und Zeit*", esta otra proposición: "Précisement nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre". *Es gibt das Sein,* es la afirmación de Heidegger. El Ser se da, accede a su destino, su esencia le concede al Ser mismo su Verdad. Y sólo a partir de la verdad del Ser, se puede comprender lo que el Ser es.

El hombre se sitúa en el destino del Ser con la ayuda de su existencia extática, que es, en definitiva, su existencia histórica. La iluminación del Ser hace que éste se transmita al hombre. Pero esto no quiere decir que el Ser sea producto del hombre. El Ser se esclarece para el hombre en cuanto éste se despliegue en proyección extática, pero esta misma proyección no crea el Ser. Echado por el Ser en la existencia extática, destinado a ser el pastor que guarda la verdad del Ser mediante este refugio de la esencia del hombre que es el lenguaje, el Hombre halla una vez más su finitud, su dignidad y grandeza. Esta misma finitud ofrece el verdadero camino hacia la luz del Ser. Con ella se cumple la esencia y el destino del hombre, inasequible en los términos de la metafísica subjetiva. Así se le revela lo sagrado, en el momento en que, tras larga preparación, el Ser se autoilumina y alcanza su propia verdad. Así el hombre consigue recobrar una Patria, que de otra forma faltaba no sólo al hombre, sino también a la esencia del hombre. La ausencia de Patria, sentencia Heidegger, llega a ser un destino mundial. Porque el destino conviene pensarlo del punto de vista de la historia del Ser. El hombre moderno vive enajenado, lanzado

fuera de su Patria. La metafísica refuerza y a la vez oculta esta ausencia de Patria. Marxismo, fenomenología, existencialismo, no quieren reconocer que la esencialidad de lo histórico descansa en el Ser. La verdad del Ser puede tener una destinación histórico-ontológica. El hombre debe descubrir la verdad del Ser y debe colocarse en el camino de este descubrimiento.

El hombre vive en la proximidad del Ser. Es su vecino, su compañero, su pastor vigilante y humilde. En su esencia histórico-ontológica el homo-humanus revela su humanitas en la vecindad del Ser. Nos hallamos, concluye Heidegger mismo, ante un *humanismo* en el sentido más riguroso del término. Un humanismo "que piensa la humanidad del hombre a partir de la proximidad del Ser, pero al mismo tiempo un humanismo en el cual se halla en juego no sólo el hombre, sino la misma esencia del hombre en cuanto ella tenga su origen en la Verdad del Ser" *.

La Metafísica del humanismo tradicional no ha planteado la pregunta por la verdad del Ser. Ella ha persistido en el olvido del Ser. Pero esta misma situación ha hecho que se piense de un modo más original sobre la esencia del hombre. "Considerando esta más esencial *humanitas* del homo *humanus* se brinda la posibilidad de devolver a la palabra humanismo un sentido histórico, más antiguo que el más antiguo entre los que se señalan en la historia." Devolver un sentido al humanismo significa, una vez más, un nuevo planteamiento de la esencia del hombre. Este nuevo humanismo hace de la esencia del hombre algo esencial para la verdad del Ser. En ello estriba una actitud

* Sobre una "mitología antropológica", de Heidegger, cfr. Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger,* Verlag Offentliches Leben, Frankfurt a. M., 1957, pp. 94 y ss.

que tiene mucho de religioso. Porque "a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo Sagrado. Y sólo a partir de la esencia de lo Sagrado se debe pensar la esencia de la Divinidad". Pensar la Verdad del Ser significa pensar el homo humanus en su humanitas. Se trata de la humanitas al servicio de la verdad del Ser, no del humanismo en sentido metafísico.

Hay una trágica tensión vital en la aportación de Heidegger a la dignificación del hombre y del Ser. No faltan en esta tensión implicaciones históricas, situaciones vitales, un sentido emocional profundo. Pero todo ello no impide que la pregunta que Heidegger formula en torno al Ser y a la esencia del hombre no se mantenga en una zona absoluta y pura. En esta zona, Heidegger intenta negar a su ontología implicaciones éticas. El sentido último de su ontología fundamental consiste en salvar la verdad del Ser. El filósofo lo intenta no sin hacer frente a múltiples actitudes polémicas e incomprensivas, que le tachan de defensor de lo inhumano, de irracionalista, ateo, nihilista, precisamente por amurallarse en una zona de posiciones absolutas.

Mi pensamiento, concluye, no es ni teórico, ni práctico. El se produce antes de esta distinción. Es pensamiento del Ser en el Ser, y nada más. Plantea el problema en torno a la verdad del Ser, determina la situación esencial del hombre a partir del Ser y para el Ser. Como tal, no es ni ética, ni ontología. Pertenece al Ser, cual guardián vigilante y humilde de su Verdad, a la cual, por encima de todo, reivindica y piensa. Quiere ser un pensamiento simple, que ni siquiera quiere ser filosofía. Pretende preparar el camino del pensamiento futuro. El que volverá a recobrar "la pobreza de su esencia primera".

J. B. VICO Y LA IDEA DEL DERECHO

EL IMPACTO HISTORICISTA

Los cambios fundamentales de concepción filosófica que se operan como consecuencia de la Revolución renacentista, tienen importantes repercusiones en la idea del Derecho. En términos generales se puede hablar de una especie de impacto de las concepciones historicistas, en la tradicional teoría del Derecho natural heredada de la filosofía medieval. Pero se trata de un proceso cargado de implicaciones complejas, que se lleva a cabo en una evolución lenta, en la cual las antiguas ideas mantienen aún vigencia, en no pocas contradicciones y residuos.

La idea medieval del Derecho, que se fundaba en un Derecho natural racional, dogmáticamente sostenido, con validez normativa universal, se siente amenazada principalmente a partir del siglo XVII. Formalmente se ataca en ella su dogmatismo, su abstractismo, su incapacidad de adaptarse a una concepción "racional" del Derecho. Pero en realidad su gradual sustitución por una concepción "historicista" del Derecho es debida a un radical cambio, una verdadera mutación ontológica de determinadas situaciones histórico-políticas, que originan un cambio paralelo de la idea del Derecho. Porque también la teoría jusnaturalista había correspondido a una situación histórico-política, se fundaba sobre un contenido concreto del Derecho. Tanto en la teoría jusnaturalista, como en las posteriores concepciones historicistas, asistimos a lo que Heller y la "Sociología del saber"

llama "condicionamiento histórico-social de los conceptos y normas políticas" *.

Lo cierto es que la concepción jusnaturalista se encontraba desplazada en unas condiciones sociales e históricas en las cuales perdía su contenido concreto y se convertía en una doctrina anquilosada por formalismos dogmáticos y abstractos. Una nueva situación histórico-política tenía que determinar, necesariamente, sensibles cambios en la idea general del Derecho. Estos cambios se llevan a cabo de una manera lenta, a través de los últimos tres siglos en que, también en el campo del Derecho, asistimos a un predominio del historicismo. Desde Vico y Montesquieu, hasta la contemporánea teoría de la razón histórica de Dilthey y Ortega, pasando por la etapa fecunda del historicismo alemán decimonónico, desde la creencia en la validez de la mentalidad historicista, hasta la actual crisis del historicismo, incapaz de superar una concepción cíclica y determinista de los ciclos históricos y culturales, la idea del Derecho ocupa un primer plano de las preocupaciones filosóficas.

Por ello, para ver cuál es la situación de la Idea del Derecho, en plena crisis del historicismo y en no menos grave crisis de una situación histórico-política con serias repercusiones en el campo del Derecho, es necesario un retorno crítico al momento en que se opera la importante transición del jusnaturalismo al historicismo. Este momento lo representa de una manera concreta y actual la concepción de Juan Bautista Vico, uno de los precursores del historicismo, pero al mismo tiempo una mente anticipadora en tal grado, que sus ideas permanecen actuales incluso hoy, en plena crisis del historicismo.

* Cfr. Herman Heller: *Teoría del Estado*. Fondo de Cultura Económica. México, 1947, p. 24.

EL DERECHO, FORMA CULTURAL OBJETIVA

En su obra "Ciencia Nueva", Vico concede, entre las formas históricas y culturales objetivas, un papel muy importante al Derecho. Vico se da cuenta que la idea del Derecho está sometida a unos cambios fundamentales y que la antigua concepción jusnaturalista, abstracta y anti-historicista, no puede mantener su vigencia. Al formular su teoría general de la historia y la cultura, Vico no tiene el menor reparo en fundar sobre las formas culturales e históricas concretas la *idea de una historia ideal eterna.* Pero al abordar el problema del Derecho, el filósofo italiano adopta otra actitud y niega la posibilidad de la existencia de un Derecho, un código ideal eterno y de una legislación perfecta. Al negar el carácter suprahistórico, eterno, del Derecho, Vico afirma implícitamente la historicidad del Derecho. La posición que Vico ocupa en este sentido es tanto más interesante, por cuanto es el primer pensador europeo que rompe con la concepción jusnaturalista, desde una posición anticartesiana y antirracionalista. Contrariamente a la afirmación de Croce *, esta ruptura no representa un divorcio entre el pensador y el creyente, sino que en él "los residuos del pensamiento estático jusnaturalista sobreviven influyendo en sus nuevos pensamientos dinámicos sobre la evolución" **.

Todo ello no quiere decir que Vico rechaza la idea de formular leyes válidas en torno al proceso del Derecho. Su concepción de la humanidad y de los procesos culturales como to-

* Cfr. Benedetto Croce: *La Filosofia di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1933.

** Cfr. Friederich Meinecke: *El historicismo y su génesis*. Fondo de Cultura Económica. México, 1943, p. 64.

talidad le hace concebir, como aspiración última de su sistema de la Historia, un Estado ideal, regido por leyes universales. En este Estado ideal, el Derecho desempeña una función histórica concreta; pero las leyes históricas generales de evolución, un dinamismo peculiar y un sentido de finalidad según el cual la teoría viquiana de los ciclos está superada por un movimiento permanente, hacen que también esta función histórica concreta del Derecho, posea sus leyes. Al advertir el carácter de historicidad del Derecho, Vico combate la confusión de Grocio entre el "jus naturale philosophorum" (forma última de desarrollo histórico del Derecho y no ley eterna del Derecho) con el "jus naturale gentium" (el Derecho natural como forma del Derecho arbitrario o positivo). Al pensamiento utópico y abstracto del Derecho natural tradicional, construído según moldes formales típicos, Vico opone un nuevo tipo de Derecho natural que refleje determinadas situaciones históricas concretas, se rija según leyes orgánicas y sustente instituciones sociales y políticas reales.

Vico es el primer pensador occidental que se preocupa por el origen de las formas culturales. El mundo de la Humanidad primitiva hace de esta forma su entrada en la preocupación filosófica. Al estudiar esta singular realidad que tanto pesa sobre la vida de los pueblos, que es el mundo fantástico de la realidad primitiva, Vico atribuye una relevante importancia al origen del Derecho. En el mundo de la "sabiduría poética", que es para Vico el mundo primitivo, busca él los orígenes de la idea de Derecho y de las instituciones jurídicas. Es un mundo de metáforas, afabulaciones y mitos. "Una fina textura simbólica y ceremonial viene diseñándose detrás de cada figura jurídica. Un mundo de actos espectaculares, de figurativas ceremonias, de ritos gesticulares y mímicos, se entrevé en el fondo de las legis-

laciones primitivas" *. Sobre el origen y la evolución del Derecho romano, como forma de derecho típica y en parte perfecta, estudia Vico la esencia de la idea misma de Derecho. El estudio del Derecho romano ofrece a Vico la posibilidad de exponer la mayor parte de su filosofía de la Historia. Vico sigue su proceso evolutivo, desde las formas embrionarias de derecho privado que sirven de base a una creación del derecho público en función de las necesidades históricas y tiende luego a crear formas universales que habrán un día de servir de receptáculo histórico e institucional al cristianismo.

El Derecho nace, según la concepción de Vico, de una necesidad de equilibrio entre la utilidad colectiva y la utilidad individual. Al principio se fija en costumbres y normas concretas que se transmiten por tradición. Más tarde, la filosofía descubre sus leyes internas, su valor, su normatividad general. Para Vico no existe un divorcio entre Etica y Derecho, como no es posible la dicotomía, típica de la razón de Estado, entre Etica y Política. El juego de intereses constituye, por tanto, la *condición histórica* sobre la cual habrá de fundarse una concepción ética universal del Derecho. En este sentido perduran en la obra de Vico, como decíamos, residuos jusnaturalistas. Por ello asistimos, una vez más, en la compleja obra de Vico, a un aparente dualismo. "Por un lado, concibe el Derecho en su proceso histórico. Por otro lado, admite que la realidad histórica del Derecho constituye la base de reflexión filosófica destinada a captar sus principios esenciales. Y, por fin, no olvida dar a esta interpretación histórica del Derecho su justa proyección ideal al afirmar que este proceso histórico es un *proceso de purificación providencial,*

* Cfr. Lorenzo Giusso: *Vico en la Filosofía del Barroco.* Madrid, Aula de Ideas, 1955, p. 208.

que tiene límite en un verdadero derecho ideal —objeto de la pura filosofía— que es como una forma esencial de la vida de la Humanidad" *.

UN DERECHO IDEAL

En las consideraciones sobre el Derecho romano llega Vico a la idea que la historicidad del Derecho no sólo no excluye, sino que implica y lleva a la existencia de un derecho ideal sometido a un proceso providencial purificador. El Derecho es una forma histórica típica, y como tal existe en él, además de una sustancia histórica concreta, la posibilidad de una transfiguración ontológica en formas ideales. Como otras formas históricas y culturales, también el Derecho se revela así, según propia expresión de Vico, como "demostración del hecho de la Providencia".

Por esta manera de transfigurar, idealmente, realidades históricas concretas, Vico, precursor del historicismo, logra salvarse, en la esencia de su obra, de la crisis del historicismo. En pleno post-historicismo, que tanto interesa para la evolución de la idea del Derecho, la obra de Vico conserva su originalidad y lozanía. Historicista en la sustancia de su pensamiento, Vico logra salvar con anticipación los errores del historicismo. Logra, en primer lugar, superar una concepción cíclica, cerrada, de la Historia, error del cual no se puede salvar el historicismo de la escuela histórica alemana (un Herder, un Ranke, un Mommsen), de la razón histórica de Dilthey o de la morfología de las culturas de Spengler. Igualmente logra Vico superar la trágica disyuntiva historicista, en torno al determinismo y el pesimismo cultural.

* Antonio Banfi: Antología di *La Scienza Nuova*, 2.ª ed., Mondadori, Milano, 1943.

Por haberse ignorado durante el largo período de vigencia cultural del historicismo la obra de Vico, el historicismo no se ha podido nunca sentir libre de los fetiches de la Ilustración, y su razón histórica se ha sentido siempre tributaria de la razón pura.

Sobre todo, en lo que concierne a la concepción historicista del Derecho, la influencia de las ideas de Vico ha sido prácticamente inexistente. En cambio, han ejercido en esta materia un influjo preeminente el utilitarismo inglés (Hobbes y Locke), transposición historicista de la razón de Estado, la obra de Montesquieu, por otra parte muy emparentada en cuanto a la concepción del Derecho con la de Vico, las ideas de la Ilustración cargadas de dogmas racionalistas, o la ideología romántica de la escuela histórica alemana, que conviven con el dogmatismo y el normativismo positivista.

La actual crisis del Derecho debe gran parte de sus problemas al peso que en su evolución, cual digno sucesor del jusnaturalismo, ha tenido el historicismo. A la base de las ideas modernas del Derecho, desarrolladas bajo signo historicista, está la obra de Montesquieu. Como Vico, Montesquieu descubre la *historicidad del Derecho*. Pero, como observa Meinecke, Montesquieu no logra superar el utilitarismo de la razón de Estado y del racionalismo. Bajo este aspecto, Montesquieu, del "Esprit des lois", está más cerca del utilitarismo de Maquiavelo que de la concepción histórica del Derecho, dinámica y concreta, pero al mismo tiempo transfigurada idealmente, de la "Ciencia Nueva". En cuanto a la Ilustración, en sus representantes domina la idea de Condorcet en torno a la ley natural del progreso que sustituya la Providencia divina. Con ella se inicia una nueva forma de dogmatismo y abstractismo en la concepción del Derecho que preludia al positivismo decimonónico. La razón hu-

mana es, esta vez, la fuerza natural "tan indefectiblemente operante como la fuerza de la gravedad". (Cfr. Meinecke; y Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración,* México, Fondo de Cultura Económica, 1942).

El espíritu que más cerca está de Vico es Herder, pero la idea del Derecho ocupa un lugar secundario en su obra. Durante todo el siglo XIX, las ideas historicistas inspiran en la mayor parte la concepción del Derecho. Pero ellas conviven con el positivismo, y, en plena crisis del Derecho, tanto el positivismo como el historicismo, se encuentran agotados de posibilidades. Ante estas crisis, aparecen soluciones autónomas, como el normativismo de Kelsen o el decisionismo de Carl Schmitt, que también son concepciones críticas, viviendo un destino parecido al de las ideas de Grocio, Selden y Puffendorf en las postrimerías del jusnaturalismo.

Pero la crisis del Derecho, coincidiendo con la crisis del historicismo, no significa que la idea del Derecho, tal como se ha formulado durante la amplia etapa historicista, no correspondía a una situación histórico-política concreta. La actual crisis no anula la vigencia de la etapa historicista del Derecho y su validez histórica, así como la concepción historicista no venía a sustituir al jusnaturalismo por su falsa fundamentación, sino porque ya no correspondía a una situación histórica concreta.

Ante la crisis de la concepción historicista del Derecho, hemos creído interesante un retorno a la obra de Vico en esta materia. Vico expone sus ideas en un momento de crisis del Derecho, parecido al que el cuerpo social vive hoy en día. Sus ideas merecen ser actualizadas porque anticipan la experiencia historicista y logran, incluso, anticiparse a la crisis misma del historicismo y ofrecen, en cierto modo, soluciones concretas en lo fundamental, a nuestra crisis del Derecho.

J. B. VICO,
DESCUBRIDOR DEL MUNDO HISTORICO

CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA DOCTRINA DE VICO

Entre los conceptos de la metafísica de Juan Bautista Vico, que implican una justa comprensión de su pensamiento histórico, algunos merecen un previo examen. Señalaremos entre ellos sólo la doctrina de *verum ipsum factum*, la *teoría de los puntos metafísicos* y la *idea de la Providencia* y *el concepto de la Gracia*.

La formación del pensamiento viquiano no se comprende sin relacionarla con la filosofía europea que le precede de una forma inmediata. Si sus esencias auténticas se remontan a las ideas platónicas y agustinianas *, en lo que a la filosofía de la Historia y a la filosofía de la Cultura se refiera, su metafísica se desarrolla en cambio en función de las ideas modernas del pensamiento europeo. Galileo, Bacon, Cartesio, son, en definitiva, otros tantos jalones necesarios para una justa interpretación de la metafísica de Vico. De Galileo y de Bacon acepta él la teoría de la experiencia sensible como único medio de conocimiento directo de la realidad natural. Pero, más coherente en la formulación de una gnoseología propia que Galileo, Vico logra superar la ilusión de la objetividad de la geometría o de la matematicidad de la naturaleza. Al mismo tiempo, combate

* Cfr. *Peters Richard, Aurelius Augustinus und Giambattista Vico* (en la publicación de homenaje a Kurt Breysig: "Geist und Gesellschaft", t. III, Vom Denken über Geschichte, Verlag M. u. H. Marcus, Breslau, 1928).

el método geométrico de Descartes y los cartesianos y, en general, la concepción racionalista de lo real, con un "nominalismo empírico" que constituye un paso hacia el historicismo de su segunda filosofía representada por la "Ciencia Nueva" *.

Vico se coloca contra la escolástica y la lógica del silogismo y contra el innatismo y el abstractismo racionalista de Cartesio. Condena a Aristóteles que "metaphysico genere disserit per virtutes et facultates". Pero la relación que él tiene con Cartesio no es sólo una relación de contraste, sino también de aprendizaje. Dotado de una extraordinaria capacidad de síntesis y de una intuición insuperable, recoge todo el patrimonio de conceptos vigentes de la filosofía anterior, al mismo tiempo que, formulando una fenomenología del espíritu, una verdadera dialéctica del desarrollo espiritual, se lanza hacia el porvenir, saltando por encima de más de un siglo de experiencias filosóficas.

Su posición revolucionaria no significa ruptura con todos los elementos del pasado —por otra parte, en toda actividad del espíritu esto sería absurdo—, sino nueva síntesis y, sobre todo, la introducción de un nuevo concepto, el de la dinámica espiritual, con el cual se da la mano, directamente, con la filosofía idealista decimonónica. Su fuerza de síntesis no se revela sólo a través de los elementos y conceptos válidos del cartesianismo y jusnaturalismo, sino en una auténtica revaloración de algunos conceptos típicos de la filosofía del Renacimiento **. Su metafísica y su filosofía de la naturaleza vuelven a los tipos renacentistas, reivindicando un terreno propio al lado de la ciencia exacta y positiva. Su teoría gnoseológica de la con-

* Cfr. Gentile, Giovanni: *Studi Vichiani.* Ed. Le Monnier, Firenze, 1927, p. 119.

** Cfr. Croce, B.: *Storia dell'stà barocca in Italia.* Bari, Laterza, 1929, páginas 227-28.

versión del *verum* con el *factum* encuentra anticipaciones en Marsilio Ficino y la filosofía renacentista, al mismo tiempo que su doctrina del "sensus", como forma de conocimiento, recuerda la doctrina, de idénticos moldes, de Tomás Campanella *. La metafísica viquiana no adopta posiciones radicales. Espíritu en búsqueda febril de formas y conceptos que puedan justificar más tarde su "Ciencia Nueva", en cuanto teoría del espíritu, doctrina de la Historia y filosofía de la cultura, Vico cierne los datos del pensamiento anterior, elige, confronta, en una patética investigación, fruto de contrastes y aceptaciones diversas. Con Galileo celebra los datos de la experiencia, al mismo tiempo que señala los peligros del uso formalista y estéril de las matemáticas, típico del cartesianismo. Con Bacon combate el silogismo y la deducción analítica de Descartes, al mismo tiempo que alaba la actitud espiritual de Cartesio contra el desmesurado uso del principio de la autoridad. Descartes, afirma Vico, "quiso que su propio sentimiento fuese norma de lo verdadero; porque era servidumbre demasiado vil colocar todo sobre la autoridad". Y el mismo Descartes fué el que "quiso que hubiera orden en el pensamiento; porque se pensaba demasiado desordenadamente con aquellos, que eran tantos y tan disueltos, entre sus "*obiicies primo*" y "*obiicies secundo*".

* Se ha querido ver una identidad entre la norma viquiana del *factum et verum convertuntur* y el principio escolástico del "ens et verum convertuntur", tesis combatida, entre otros, por Vinzenz Rüfner, *Die Geschichtsphilosophie Giambattista Vico,* Verlag Hans Scheur, Bonn, 1946, págs. 15 y sigs.

VERUM IPSUM FACTUM

La gnoseología viquiana y su metafísica en general, encuentran el primer punto de apoyo en la doctrina del *verum ipsum factum,* o de la identidad entre razón y causa. Pero esta identidad es otra que la de Galileo, para el cual la causalidad es finalidad, o la de Spinoza, para el cual la causa se reduce a la razón, es decir, a la sustancia. Para Vico, como para Platón y San Agustín, lo real está constituído de puras formas ideales inteligibles. De hecho, éste es el nuevo criterio de la "Ciencia Nueva" de la Humanidad, con el cual se inicia el tercero y último período de la obra de Vico. Siguiendo los modelos de la escolástica tradicional, Vico quiere distinguir entre el saber absoluto y sustancial de Dios y el saber relativo y formal del hombre *. La "Nueva Ciencia" descansa sobre el principio de que el mundo humano está creado, en su desarrollo histórico, por el espíritu humano, de modo que el autoconocimiento de este espíritu puede revelar los principios constitutivos de aquel mundo, sus momentos esenciales, su estructura, su proceso. Es ésta una fase en que Vico supera las deficiencias de las disciplinas en que había fundado sus obras anteriores. En efecto, a la matemática de su *De Antiquissima* le faltaba una conciencia del *verum*. Sólo la nueva concepción, la concepción de la historia interpretada a la luz de una teoría del espíritu, puede superar el abstractismo de aquellas ciencias anteriores y fundir el *verum* y el *certum* en una síntesis única: la

* Cfr. Banfi, Antonio: *Antología di "La Scienza Nuova"*, 2.ª edición cit., págs. 10-12.

coincidencia del *verum ipsum factum*. De aquí la unidad entre *filología* y *filosofía*, a saber, entre filosofía e historia; de aquí la doctrina del *verum-factum* en cuanto realización del espíritu. Vico rechaza la idea de un saber racional puro, de naturaleza cartesiana. Para Vico, el racionalismo se contradice a sí mismo al fijar su principio base de autoconocimiento como sujeto conociente, ya que este principio no es un principio de razón, sino mera certeza. El criterio del conocimiento es el *verum ipsum factum*, es decir, el saber no es otra cosa sino *per causas scire*. El principio epistemológico de la ciencia viquiana *per causas scire*, está formulado en las primeras páginas de la "Ciencia Nueva": "Las propiedades inseparables de los sujetos han de ser producidas por la modificación o modo con que las cosas han nacido, por lo cual ellas se pueden averiguar como tales, y no diversa ha de ser la naturaleza o el nacimiento de las cosas." Resulta de este principio que la sustancia de una cosa no es sino la forma de la causación. Vico reduce la razón a la causalidad y sobre esta reducción funda su agnosticismo antirracionalista. Su finalismo en la metafísica le permite crear las bases de una teoría y una historia de la cultura a través de las cuales integra en la concepción histórica también las formas de objetividad espiritual *.

Dios es la causa del mundo y, por lo tanto, una *ciencia racional absoluta* coincide con el conocimiento de la causalidad divina, que sólo Dios posee. El conocimiento humano no puede hacer más que discernir las relaciones formales de la experiencia. Contra el racionalismo y el escepticismo, Vico construye una metafísica centrada en la idea de Dios, creador de toda la realidad según un sistema universal de formas esenciales,

* Banfi, op. cit., p. 22.

que son las mismas ideas de la mente divina y determinan el plano teológico de la realidad; en la idea de Dios, que es causa eficiente y final del mundo.

Al formular los principios de su "Ciencia Nueva", Vico hace un recorrido a través de la doctrina del *verum* y el *certum*, para llegar a la posibilidad de un conocimiento integral de lo que el hombre mismo ha creado, el *mundo histórico*. Esta posibilidad descansa en el principio del *verum ipsum-factum*. La distinción entre *verdad* y *certeza* se abre camino paralelamente con la discriminación entre *filosofía* y *filología*. Desde el principio de su "Nueva Ciencia" se vislumbra el carácter fundamental del nuevo método viquiano. Al final del camino iniciado está la unidad, la síntesis. "Los hombres que no saben lo *verdadero* de las cosas —escribe Vico en el primer capítulo "Sobre los elementos", de su "Ciencia Nueva"—, procuran atenerse a lo *cierto*, porque no pudiéndose satisfacer el intelecto con la ciencia, al menos descansa la voluntad sobre la conciencia." La ciencia del *certum*, a saber, de la opinión y las costumbres fundadas en la tradición, es la *filología*. Ella es el estudio erudito de las formas de vida y de cultura y como tal es la que desempeña el papel de iluminar los límites del *certum*. En cuanto a la *filosofía*, ella surge al término de desarrollo de la cultura humana, y tiene como misión la de iluminar sus motivos y valores ideales, los límites del *verum*. La concepción que Vico tiene sobre el papel de la filosofía se acerca al idealismo platónico. El método fundamental de la "Ciencia Nueva" consiste en la realización de la unidad entre *filosofía* y *filología*, entre *verdad* y *certeza*. Las esencias del *verum* y del *certum* justificarán toda la teoría de la cultura, según Vico. Su "caracteriología", sus consideraciones ulteriores sobre el *certum* de las leyes, la oposición entre el *certum* y el *commune* ("que con de-

masiada latina elegancia son opuestos entre ellos"), sobre el *verum* y el *actum jusnaturalistas,* sobre el *verum poético y metafísico,* radican en esta doctrina inicial sobre los tipos gnoseológicos. Por lo demás, sus distinciones metafísicas y sus moldes gnoseológicos formarán la base ulterior de su filosofía de la Historia y de su teoría de la cultura. Vico procede con fijar el cuadro histórico del *certum* y del *verum*. Durante largos siglos, la Providencia ordenadora del derecho natural de gentes permite que las naciones sean incapaces de alcanzar el *verum* y la *equidad natural,* y que se atengan al *certum* y a la *equidad civil.* A la "Ciencia Nueva" le incumbe la misión trascendental de realizar esta unidad de conocimiento que se resuelve al mismo tiempo en unidad de método y en unidad de formas de cultura.

La doctrina del *verum ipsum factum* es la única dotada para formular la ley universal de desarrollo del mundo de las naciones. "En la densa noche de tinieblas —escribe Vico en el capítulo "Sobre los Principios" de la "Ciencia Nueva"— que cubre la lejanísima antigüedad que nos precede, surge esta luz eterna, que no muere, de esta verdad, que bajo ningún motivo puede ser puesta en duda: a saber, *que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres,* en donde se pueden y se deben hallar los principios dentro de las *modificaciones de nuestra misma mente humana.*" Existe, por lo tanto, una ley común de la naturaleza humana y un principio común de la verdad en la mente de todas las naciones. A la luz de esta realidad ha de interpretarse el mundo de las naciones.

El principio fundamental, el primero de los principios de la "Ciencia Nueva" y el primer resultado de la doctrina del *verum ipsum factum* es, esencialmente, éste: la realidad, la realidad metafísica y la realidad del mundo de las naciones, no es sólo

mente, sino *mente en cuanto autoconocimiento.* Ya no se trata "de una abstracta universalidad, como aparece asimismo la mente considerada como objeto en sí (idea, mundo inteligible, Dios trascendente), sino concreta universalidad que el sujeto se fija a sí mismo y que actúa concentrada en la conciencia de sí misma" *.

Es ésta, en otros términos, *la mente que se realiza en la Historia,* ya que "la naturaleza de las cosas no es otra cosa que su nacimiento en ciertos tiempos y según determinadas modalidades" (Vico). La primera consecuencia de la formulación de la doctrina del *verum ipsum factum* radica por lo tanto en esto: la mente se manifiesta y se realiza a través del proceso histórico, idea que volvemos a encontrar en el concepto del espíritu, o de la idea absoluta, hegeliano. Por tanto, la Historia es una ciencia, la Ciencia perfecta acaso, en cuanto su construcción responde plenamente a las exigencias del criterio gnoseológico viquiano. Ella se puede fundar en el *verum ipsum factum.* La Historia, manifestación de la mente humana, la cual es el principio universal necesario del acontecer histórico, responde, como Ciencia, a todos los requisitos impuestos por el *verum ipsum factum.* Por ello, como Ciencia, ella es superior a la Física, porque posee totalmente los elementos de su objeto, en cuanto el proceso histórico no es sino desarrollo de la mente humana, y en la mente humana halla sus principios. Superior es también la Historia a la Matemática, ya que, en virtud del mismo criterio gnoseológico enunciado, los acontecimientos humanos son más reales, a saber, implícitos del espíritu (la mente humana hace el mundo histórico), que son "los puntos, líneas, superficies o figuras". En base al *verum*

* Cfr. Gentile, op. cit., pág. 140.

ipsum factum, la Historia es la Ciencia perfecta. Sólo en la Historia encontramos tanto *verdad,* como *certeza,* perfectamente fundidas en una superior síntesis. Sólo en ella la mente "se halla a sí misma, se orienta y obra segura sin salir de sí misma; y obra ya no como razón, con la ciencia y la filosofía, sino como sentido y fantasía". (Cfr. GENTILE, G.: *Giambattista Vico nel secondo centenario della morte,* discurso publicado en *Giovanni Gentile,* Florencia, Sansoni, 1954, p. 103.)

PUNTOS METAFÍSICOS

La "Ciencia Nueva" se propone contemplar el círculo eterno del espíritu, interpretar toda la realidad y alcanzar la aceptación metafísica de Dios como Mente. Siguiendo la pauta del ocasionalismo de Mallebranche, Vico parte del principio, agustiniano por excelencia, de que la autoconciencia de la mente humana hace que se trascienda a sí misma en el reconocimiento de Dios como principio absoluto. Este principio es de radical importancia para la metafísica viquiana y para toda la construcción de la "Ciencia Nueva". Cualquier actividad es atribuída a Dios. Este principio fundamental contiene toda la dinámica de la concepción de Vico y domina su espíritu ya en los tiempos de *De Antiquissima,* que no es sino una crítica del mecanismo cartesiano. "El esfuerzo del universo que sostiene cualquier cuerpo pequeñísimo —afirma Vico—, no es ni la extensión del cuerpo pequeñísimo, ni la extensión del universo. Este esfuerzo es la *mente de Dios,* depurada de cualquier materialidad corpórea, que agita y mueve todo."

Este texto encierra uno de los elementos más interesantes de la doctrina metafísica de Vico: la llamada *doctrina de los*

puntos metafísicos. Se ha querido, injustamente, ver en ella un reflejo de la doctrina de Zenón o una influencia directa de la "mónada" leibniziana, que Vico, en realidad, aunque contemporáneo, desconocía. En realidad se trata de una doctrina originalísima *: En ella funda Vico su cosmología, y hace que sobre su metafísica operen las matemáticas, por un procedimiento analógico constructivo con la doctrina de los puntos geométricos. Del punto geométrico nace la línea y la superficie. Del punto metafísico nace, analógicamente, la extensión. Entre Dios, que es quietud, y el cuerpo, que es movimiento, se interpone el *punto metafísico,* como elemento mediador. El atributo del punto metafísico es el *conatus,* a saber, el esfuerzo y la virtud indefinida del universo, de lanzar fuera y sostener todas las cosas particulares. El punto metafísico viquiano, en cuanto *conatus,* se sitúa, como observa Gentile, entre el concepto de la única mente de Dios (único centro real de este mundo) y el concepto de la multiplicidad de los centros de fuerza. En cualquier cuerpo está, en acto, en potencia, todo el universo, y la existencia del cuerpo consiste en la virtud de la extensión. De ahí que cualquier ser individual es, en su esencia determinativa, tendencia, esfuerzo a realizar un orden divino, siguiendo los principios del esfuerzo primordial de la mente de Dios.

Pero el principio metafísico fundamental, "el esfuerzo del universo entero" no es ni la extensión del universo, ni la extensión de los cuerpos, sino la *mente divina.* La realidad entera, la naturaleza y la naturaleza de Dios se resuelven de este modo

* Cfr. Croce, *La filosofía di G. B. Vico,* loc. cit. 1933, páginas 143 y sigs.; Gentile, *Studi,* págs. 132 y sigs. Croce cree que acaso haya influído en ella el descubrimiento newtoniano y leibniziano del cálculo infinitesimal.

en términos idealistas. Al mecanicismo contemporáneo, Vico opone el dinamismo de su nueva doctrina.

También Leibniz logra superar la física como ciencia de los fenómenos y logra formular su teoría de la "mónada". El concepto de mónada permanece desconocido para Vico, aunque la idea de la *libertad del espíritu* constituye un elemento común a la "mónada" y al *punto metafísico*. Ahora que la concepción viquiana va mucho más lejos de lo que pudo ir la de Leibniz, y el concepto de la espiritualidad y libertad de lo real encuentra una afirmación mucho más sólida en su pensamiento que en la monadalogía leibniziana. La "mónada" de Leibniz no logra superar el concepto de la extensión, ya que cada "mónada", como elemento constitutivo de lo compuesto, está acompañada por otras "mónadas", y si es espíritu, es limitado y particular, y su individualidad no contiene en sí la universalidad interna, sin la cual es imposible concebir el espíritu.

En cambio, la "mónada" viquiana "es la transformación del punto metafísico, tal como lo concibe Vico, tendente a unificarse en Dios mismo: el único espíritu, la unidad que no tiene otras unidades fuera de sí y es, por lo tanto, verdadera, absoluta unidad *.

Un largo y laborioso camino recorre Vico desde la formulación de su primera doctrina en *De Antiquissima* hasta la elaboración de su teoría del espíritu a través de la "Ciencia Nueva". En la primera fase, la mente humana estaba considerada como creadora de un mundo abstracto, teniendo fuera de sí la realidad, que es obra de Dios. En la última fase, el gran motor es el Espíritu, creador de un mundo perfecto, el *mundo de las Naciones*, la Historia. Pero el camino de la teoría de los pun-

* Gentile, *Studi*, p. 138.

tos metafísicos va directo a la doctrina del *conatus,* esfuerzo humano por realizar su propia esencia, según el modelo arquetipo de la mente divina. Existe una íntima relación entre la teoría metafísica de Vico, dinámico-teológica, que resuelve toda la naturaleza en un sistema de fuerzas, y su *teoría de la libertad,* que constituye la base de su concepción de la Historia como "historia ideal eterna". El punto metafísico, que se resuelve en el esfuerzo del Universo, a saber, en Dios, llega a ser *conatus.* Principio éste que Vico afirma claramente en su "Ciencia Nueva": "Es propio de la voluntad humana tener en freno los movimientos imprimidos a la mente por el cuerpo, efecto de la libertad del humano albedrío, al mismo tiempo que de la libre voluntad, que es domicilio y estancia de todas las virtudes."

El espíritu viene a ser concebido como individual en cuanto universal. Al mundo natural, que hizo Dios y cuyo conocimiento pertenece a la mente divina, Vico agrega *el mundo civil,* el mundo de las naciones, que los filósofos no pensaron en estudiar y que por ser los hombres sus creadores, los mismos hombres han de conocer. De este modo "sus principios pueden y deben ser hallados en las mismas modificaciones de la mente humana", y por ser el mundo civilizado creación de los hombres, la ciencia de este mundo son los hombres los que la deben alcanzar.

El eterno círculo del espíritu abraza tanto la dinámica de la realidad metafísica, como la dinámica del mundo de las naciones, a la luz de una "historia ideal eterna". El principio de este mundo es el principio de la libertad. Pero la libertad no es otra cosa que la presencia de lo trascendente y lo divino en la Humanidad. La dialéctica de la libertad es creación del mundo humano, ya que "este mundo civil ha sido hecho por los hombres". Pero por ser la libertad presencia de lo trascenden-

te y divino en lo humano, la creación de la Historia, el mundo de las naciones, se resuelve en la providencialidad. Por ello, la Providencia, lo eterno, hay que buscarlo en el orden histórico, no en el orden natural. Y la Nueva Ciencia ha de ser una "teología civil razonada", una auténtica teodicea, que revele la bondad, omnipotencia y sabiduría de Dios.

LA HISTORIA COMO "CIENCIA NUEVA"

A pocos espíritus que hayan abordado en toda su magnitud el fenómeno histórico conviene aplicar con mayor acierto la expresión de Goethe: "Lo mejor que se consigue de la historia es el entusiasmo que despierta", que a Vico. Sólo quien realiza mentalmente el clima espiritual en que Juan Bautista Vico desorrolla su actividad y construye su sistema, puede definir rigurosamente su genio. La preocupación de formular una historia universal no es inédita, con Vico. La encontramos por vez primera en Polibio, al formular éste la necesidad de presentar una historia del mundo entero, donde "trazar en su totalidad la marcha de los acontecimientos, el origen y desarrollo de las revoluciones que conciernen los asuntos de los Estados". Casi en la misma época que Vico, Herder siente también la necesidad de una interpretación filosófica general, de la historia. "Desde los primeros años de mi juventud —dice Herder—, cuando el campo de la ciencia se abría ante mí todo radiante, con aquel matinal esplendor que oscurece tan gran parte del mediodía de nuestra vida, me veía inclinado a preguntarme por qué si cada cosa en este mundo tiene una filosofía y una ciencia que le son propias no habría una filosofía y una ciencia de lo que nos toca más de cerca, la ***historia del gé-***

nero humano en su grandeza y totalidad. Todo me llevaba a este pensamiento, la metafísica y la moral, la física y la historia natural y, sobre todo, la religión."

Pero lo que sí es peculiar en Vico, es el espíritu con que penetra el fenómeno histórico y el carácter de la nueva ciencia que con él se asoma al horizonte de las preocupaciones humanas. Rompiendo con toda la tradición y la mentalidad de su época, haciendo un salto de siglos, Vico no se contenta con colocar al lado de una ciencia de la Naturaleza una ciencia de la Historia. En su entusiasmo, él se atreve a adoptar una posición extrema, en forma acaso más radical de lo que haría Spengler más tarde; Vico no se contenta, al descubrir la existencia del mundo histórico, con afirmar simplemente la distinción entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la historia, y la aplicación de estas últimas al fenómeno histórico. El único dominio de conocimiento del hombre es el mundo histórico y, por lo tanto, la ciencia verdadera para el hombre es la que se identifica con el conocimiento del fenómeno histórico y sus manifestaciones en el dominio de la cultura y del espíritu.

Al construir la "Nueva Ciencia" como ciencia del fenómeno histórico, abarcando el vasto campo de la Historia universal, Vico realiza un singular proceso de síntesis. La Historia es el único campo de conocimiento del hombre, y como tal, el único terreno capaz de ofrecer los elementos para construir una ciencia, la Nueva Ciencia. El mundo histórico es diverso del mundo de la Naturaleza. Este último mundo es obra de Dios, y como tal, sólo a Dios le incumbe conocerlo. Sus leyes son fijadas por la Providencia y se escapan a la función gnoseológica del hombre. Un paralelismo entre las leyes de la Naturaleza y las leyes de la Historia, tal como lo concibe Spengler, no cabe en la construcción viquiana. Lo que cabe, acaso, aquí

es una jerarquía en la valoración de estas leyes, por ser en definitiva la Providencia la que inspira tanto las leyes de la Naturaleza como las leyes y el principio fundamental de la Historia, a saber, el principio de la regularidad. Pero mientras en el mundo natural la Providencia detenta la exclusividad del principio operante cognoscente, en el mundo histórico ella opera una especie de "astucia". El mundo histórico, "la gran ciudad de las naciones" ha sido fundado y gobernado por la Providencia, "ordenadora de las repúblicas", maestra del principio común de las naciones, arquitecto de este gran mundo de las naciones, creadora de "esta gran ciudad del género humano", con órdenes universales y eternos, "sin ningún consentimiento o consejo humano y, a menudo, contra los propios propósitos de los hombres". Pero, en realidad, el Principio de la Providencia adquiere aquí un carácter objetivo y la Providencia se convierte en la Historia misma, cuyos objetos operantes y cognoscentes son los hombres. En este sentido, Vico define su obra como una especie de "teología civil razonada de la Providencia divina", en forma parecida a la de Droysen, al afirmar éste, pomposamente: "La más alta misión de nuestra ciencia es la teodicea" ("Die höchste Aufgabe unserer Wissenschaft ist ja die Theodizee").

Si el principio providencial, que es, en definitiva, la ley de regularidad de la Historia, informa el fenómeno histórico, incumbe al hombre la misión y el goce divino de *hacer* y *conocer* este mundo maravilloso que es el mundo histórico.

La Nueva Ciencia abraza, por lo tanto, el fenómeno histórico en toda su magnitud. Y la preocupación fundamental del descubrimiento de este nuevo mundo consiste en establecer sus leyes de vida y de orientación. La primera de estas leyes es el principio de la regularidad de la Historia, al cual Vico

llama, aunque impropiamente, Providencia. Al abordar este arduo problema, Vico parte de la base de que el principio que rige el mundo humano, el mundo de las naciones, el mundo histórico, es el principio de la libertad, como lo había heredado de la tradición cristiana y de la enseñanza agustiniana. El tema de la libertad del hombre lo encontramos a través de *De Antiquissima* y *Universum Jus,* y en la *Ciencia Nueva* constituye la trama de la acción del hombre en la Historia. La voluntad del hombre es libre, si bien regulada en modo natural por la "sabiduría vulgar", o el "communis sensus" de las naciones.

Hemos visto, al tratar de la doctrina viquiana de los *puntos metafísicos* y del *conatus,* cómo el problema de la libertad del espíritu es para Vico fundamental y cómo a través de él afirma la inmanencia de Dios en lo real y, por lo tanto, en la mente humana. Bajo la influencia de la doctrina agustiniana de la gracia, Vico proclama rotundamente su criterio con respecto al problema de la libertad. "El hombre tiene una voluntad libre —dice él en la *Ciencia Nueva*—, pero ésta es demasiado débil para hacer de las pasiones virtudes; sólo que se encuentra apoyado por Dios de un modo natural con la Providencia divina y de modo sobrenatural, con la gracia divina." A la base de la voluntad humana está la libertad del espíritu, que rige también la vida histórica, por ser el *conatus,* en el mundo de la vida humana colectiva, en el campo del espíritu, lo que es el impulso primero, el primer motor *(motus)* en el mundo de la naturaleza.

El sistema histórico de Vico es el resultado de un esfuerzo enorme, visible a lo largo de la vasta y confusa obra que es la *Scienza Nuova.* El descansa en una serie de insistencias y repeticiones de principios axiomáticos enunciados ya al principio,

a través de los cuales el autor intenta demostrar la idea de la Providencia como principio inmanente en la Historia. Esta demostración es en realidad un desarrollo de la doctrina viquiana acerca de la Historia, una sistematización del mundo histórico en un cuadro científico. Se trata de un retorno incesante sobre un mismo cuerpo de ideas, mediante el cual Vico intenta en cada uno de los cinco libros de la *Scienza Nuova* trazar una y otra vez su doctrina de la Historia. Es un esfuerzo que no representa tanto un síntoma de inseguridad, cuanto la necesidad psicológica, imperiosa en el autor, de sistematizar, de presentar científicamente, con insistencia, el núcleo esencial de sus ideas; y una desventaja, porque no levanta la obra piedra por piedra, de un modo lento y unitario, sino que, por decirlo así, vuelve a comenzar siempre de nuevo, retrocediendo siempre para tomar impulso, con objeto de trazar un cuadro de conjunto de sus ideas; y en cada uno de estos intentos no hace más que avanzar un poco." *.

El principio de la Providencia, que vuelve tantas veces en la caracterología axiomática de las "degnitá" viquianas, y que es una auténtica inclusión en el proceso histórico del principio de la religión revelada y de la gracia, se convierte en la verdadera ley interna del devenir histórico. De otra forma sería difícil concebir aquella historia ideal eterna, que, junto con el devenir histórico, constituye un singular dualismo entre trascendencia e inmanencia, que lejos de ser insoluble, como pretende gran parte de la exégesis viquiana, proyecta, en una unidad de solución, lo eterno en lo temporáneo. Gentile afirma que Vico opera en este dualismo absurdo, hermano más tarde del dualismo hegeliano, "un choque absurdo" (riscontri assur-

* Peters: *Estructura de la Historia Universal en J. B. Vico,* Madrid, "Revista de Occidente", 1920, p. 193.

di *. En realidad, Vico afirma muy claramente el principio de su sistema de la Historia. El se propone describir al mismo tiempo "una historia ideal y eterna" y las "demás historias de todas las naciones, en sus orígenes, progresos, florecimientos, decadencias y acabamientos", que "transcurren en el tiempo", según aquella historia ideal y eterna. Al analizar con rigor la tesis viquiana en este sentido, comprobaremos que ella se conforma plenamente a una filosofía cristiana, escatológica de la Historia, según la cual, un principio eterno imprime su esencia al devenir histórico, en el tiempo **. Es verdad que este dualismo persiste a través de la obra de Vico, pero él no deja nunca de ser un puro dualismo metodológico, a través del cual el autor emprende la demostración de sus postulados en torno al desarrollo histórico. Para esta demostración, Vico concibe dos Historias: una, ideal y eterna; otra, empírica y cronológica. Pero no se trata de una "especulación ambigua", como dice Gentile, sino, acaso, de la única manera de dar un *sentido* al fenómeno histórico. Esta modalidad "dualista" de enfocar el fenómeno histórico caracteriza también a Platón, digno precursor de Vico.

Vico insiste en el hecho de que el mundo histórico ha sido creado por los hombres y, por lo tanto, sus "principios", sus leyes, hay que buscarlos "en la misma nuestra naturaleza humana y en la fuerza de nuestro entendimiento". Pero, claro está, esta sola afirmación no basta para fijar la ley suprema del devenir histórico. Para ello es necesario un paso en adelante. El descubrimiento de la *razón histórica,* que no es otra cosa que la idea de la Providencia, que dirige la Historia, se-

* Gentile, *Studi,* págs. 115 y sigs.

** Cfr. nuestro trabajo *Fundamentos escatológicos de la Historia,* en "Revista de Filosofía", del Instituto Luis Vives, Madrid, 1948.

gún una dialéctica íntima. Así postula Vico una racionalidad de la historia, una racionalidad de lo inmanente.

La "idea de la Providencia" desempeña en el sistema de Vico, el mismo papel dominante desempeñado por las *categorías históricas* en los sistemas de Hegel y de Dilthey. La manera con que Vico aborda este arduo problema es extremadamente extraña. Vico es una especie rara de arquitecto-estratega, que construye una fortaleza y la ataca él mismo para cerciorarse de su resistencia. El concepto de la Providencia lo toma Vico de la teología. Sirviéndose de la filosofía establece su tesis de la regularidad de la Historia. Con la ayuda de la historia empírica y cronológica intenta demostrar esta tesis *. Cierto es que no toda la doctrina de la Providencia coincide con la preocupación de Vico de buscar un orden interno, un sentido, una ley de regularidad histórica. En una obra tan confusa y dispersa como es la "Ciencia Nueva", es absurdo proceder como Peters, el cual dedica una parte de su obra a la "idea de la Providencia en Vico", que en vez de ofrecernos una síntesis de la doctrina viquiana en torno a la regularidad de la historia, no logra otra cosa que aumentar la confusión a través de un relato desordenado de todas las acepciones que el filósofo napolitano da a este concepto.

Si sustituyéramos el término "Providencia" por el de "regularidad histórica", que el mismo Peters nos brinda, en una de las acepciones, facilitaríamos enormemente la labor de comprensión de la estructura de la "Ciencia Nueva". Los cuatro libros que siguen al primero general de la *Ciencia Nueva* son dedicados a la demostración histórica de la Providencia, a saber, la ley de regularidad histórica, verdadera categoría uni-

* Peters: *Estructura...*, p. 201.

versal inmanente en la historia. Para la demostración de esta ley, utiliza Vico un amplio campo de investigación. Para ello abandona, aunque sólo aparentemente, las grandes perspectivas de aquella historia ideal y eterna, que tanta fascinación ejerce sobre su espíritu, y penetra en el terreno espinoso de la historia empírica y cronológica. Pero siempre le acompaña aquella extraña actitud espiritual que caracteriza su obra. Para demostrar históricamente su postulado, imprime al objeto de su investigación los principios esenciales de este postulado. En todo ve una proyección de aquella historia ideal y eterna, cuyos principios quiere demostrar. Con este espíritu aborda el problema de los orígenes de la humanidad, la interpretación de los mitos, el origen y la historicidad del derecho, el origen de la poesía y la teoría de la estética, el fenómeno de la religión y del Estado, el lenguaje y las formas de cultura en general. Su construcción de la historia empírica se efectúa sobre la base del principio de una historia ideal y eterna, que informa esta historia empírica y según la cual esta historia se rige.

Así descubre Vico los principios fundamentales de la Historia en función de las características de la historia ideal y eterna, de la ley de regularidad histórica. En primer lugar, postula él la Historia como devenir, como proceso. En segundo lugar, el proceso histórico presenta un carácter de regularidad. En tercer lugar, corresponde el proceso histórico, la Historia, a una finalidad. Proceso, regularidad, finalidad, he aquí los atributos de la Providencia viquiana, aceptada como "hecho histórico" o como "método", según la misma expresión de Vico en el primer libro de la "Ciencia Nueva". De este modo, la nueva ciencia llega a ser "una demostración del hecho histórico de la Providencia (una demostración de las leyes históricas, diríamos nosotros), porque debe ser una historia de las órdenes que la

Providencia, sin ningún consentimiento o consejo humano, y a menudo contra los propios propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano." Las leyes de la Historia, a saber, la interpretación de la Historia como proceso, como regularidad y como finalidad, las descubre Vico en la investigación de la historia empírica. El sabe que esta investigación ofrece amplias y nobles perspectivas, que su cometido no es la simple acumulación de datos, y lo dice expresamente, al hablar de las posibilidades de la mente humana de probar "el divino placer de contemplar en las ideas divinas este mundo de las naciones, en toda la extensión de sus lugares, tiempos y variedades".

Al establecer sus categorías históricas, sus leyes de interpretación de la Historia, Vico introduce en escena un principio que perdura hasta nuestros días en la filosofía de la Historia. Se trata de aquel fenómeno de irrupción del hombre en el hecho histórico, de interpretación de la historia como categoría y como valoración. El hombre es el creador de la Historia y, al mismo tiempo, el elemento capaz de valoración de la Historia, hasta gozar del supremo placer de contemplar en las ideas divinas el mundo de la realidad histórica. Esta proyección valorativa de la Historia, este modo de concebir la Historia en categorías universales, es una aportación incontrastable de Vico. Y lo que en él se vislumbra, en aquel suyo misterioso juego de luz y sombra, adquirirá más tarde, en Hegel, perfiles definitivos. "El historiógrafo —dirá Hegel en su *Introducción a la Filosofía de la Historia Universal*— trae consigo sus categorías, y a través de ellas ve lo existente... En todos estos acontecimientos y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes, algo nuestro, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra."

Y las categorías históricas valorativas son, en definitiva, idénticas en la concepción hegeliana como en Vico. También Hegel ve en la Historia proceso, movimiento, variación, categorías comunes al espíritu y a la Historia, tanto en el sistema hegeliano como en la construcción de Vico. "En la historia —dice Hegel— vemos al espíritu propagarse en multitud inagotable de aspectos y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su esfuerzo lleva siempre al mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las materias que se ha satisfecho se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que ésta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a nuevas formas. De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas sus direcciones." También Hegel, como Vico, al desplazar las categorías del espíritu a la realidad histórica admite al lado de la categoría variabilidad, la enunciada, la categoría regularidad y finalidad. Y no tardará mucho hasta que, en el camino abierto por Vico, se presente Dilthey, el cual incluirá en una síntesis admirable las categorías históricas entre las categorías de la vida, como categorías de la vida histórica *.

Al establecer estas categorías de la Historia, que son categorías del espíritu, Vico ha logrado demostrar el propósito de su obra: la fundamentación de la Historia como eterno proceso del espíritu, de una Historia ideal y eterna y de una ciencia

* Dilthey, Wilhelm: *El mundo histórico. Las categorías de la vida. Sobre las categorías históricas y la noción de "valor"*. Cfr., entre otros: Dilthey: *Einleitung in der Geistwissenschaft;* Wildenband: *Geschichte und Naturwissenschaft;* Adler: *Causalität un Teleologie;* Rickert: *Die Grenze der naturwissenschaftliche Begriffsbildung;* contra Xenopol en su *Teoría de la Historia.*

que sea "al mismo tiempo historia y filosofía de la humanidad". En su sistema incluye Vico toda la Historia de la Humanidad. Tan seguro es de la aplicabilidad de las leyes históricas que él descubre, que se atreve a atribuirlas hasta a pueblos y formas culturales desconocidas. Y esta seguridad le viene de la creencia que las leyes históricas encuentran su solución en aquella historia ideal y eterna, solución, por tanto, ideal, eterna, absoluta. Uniendo y conciliando en un solo acto "la más amplia universalidad ideal con la más concreta determinación histórica" (Gentile), Vico realiza una de las más vigorosas afirmaciones del espíritu. Por ello, la *Ciencia Nueva* logra ser, en definitiva, un intento admirable de demostrar cómo la humanidad civil recorre una y otra vez, en el tiempo, una historia ideal eterna, a saber cómo el *proceso histórico* se conforma a una ley constante, a una categoría universal inmanente a la naturaleza del espíritu humano. De esta forma su esfuerzo es una especie de anticipación a la filosofía del espíritu, que le permite formular un principio de racionalidad de la Historia. Su caracteriología y su tipología cultural se fundan en este principio de racionalidad de la historia y en una teoría del espíritu subjetivo, que unida a su metafísica platónico-cristiana, informa su doctrina del devenir histórico y su teoría de las etapas justificadas por la distinción y cambio en las categorías del espíritu.

LA ANTROPOLOGÍA VIQUIANA

El descubrimiento del "hombre" es, indudablemente, obra incontrastable de la filosofía renacentista. Esta filosofía había establecido la primacía del hombre en el mundo de la natura-

leza, pero en cambio había ignorado por completo la posición del hombre en la Historia, su historicidad. Le incumbe también esta vez a Vico el mérito de anticiparse a todos al establecer una auténtica antropología, situada en un paisaje histórico y dominada por una conciencia histórica. El descubrimiento del hombre que Vico lleva a cabo es un auténtico descubrimiento del mundo histórico.

La investigación de la obra de Vico ha pecado, en general, de muchos excesos. Hay quien se halla dispuesto a atribuir a Vico todos los descubrimientos posibles en el campo de las ciencias del espíritu. Hay, en cambio, quien ve en su obra una refundición de antiguas teorías, que nada tienen de original *. Otros, en fin, se hallan dispuestos a identificar, en el campo de la ciencia histórica y de las ciencias del espíritu, en general, en Vico, conceptos y preocupaciones típicas de los últimos cincuenta o sesenta años de nuestra época.

Pero lo que es indudable —y en este sentido la evidencia de los textos viquianos lo confirma— es el lugar que ocupa en su obra el hombre, único creador y, por lo tanto, conocedor único de la Historia del mundo de las naciones, distinto del mundo de la naturaleza. Es el hombre un ser esencialmente histórico, por ser el que produce el fenómeno histórico, y como tal el que es capaz de una conciencia plena de la existencia de lo histórico y de su propio lugar en la Historia. Si es verdad que Vico no llega a esta revolucionaria conclusión "ex novo", que su revolución no constituye una mutación radical, por ser en parte patrimonio de la filosofía cristiana de la Historia un ver-

* Cfr. en este sentido José Imbelloni: *La "Ciencia Nuova" y el "Antiguo Discurso" en "Vico y Herder"* (Universidad de Buenos Aires, 1948), que pretende descubrir la estructura de la "Ciencia Nueva" en los sistemas "templarios" precolombinos.

dadero descubrimiento del hombre en el ámbito histórico, nuevo es en cambio el planteamiento del problema y el hecho de que constituya el eje central de su obra. Cierto es, por otra parte, que sin la influencia que en la formación de Vico tiene la obra de San Agustín, y del neoplatonismo renacentista, sería difícil concebir las bases históricas de la antropología viquiana, siendo probable, de otra forma, haberse ella limitado a los términos voluntaristas de la concepción del hombre trasmitida por el Renacimiento.

Para Vico, el hombre representa la unidad de la Historia y la unidad de la cultura. "Sólo los hombres —afirma— han hecho este mundo de las naciones." La grandeza del hombre consiste precisamente en haber creado este mundo y en la capacidad de pensarlo, es decir, de tener una conciencia histórica. Una auténtica "razón histórica" mueve los resortes culturales del hombre y define su situación en el mundo. Si es verdad que este mundo se rige según leyes superiores, no es menos cierto que pertenece al hombre el mérito y la posibilidad exclusiva de descubrir estas leyes, que son leyes de la Historia; pero en el acontecer histórico, la Providencia emplea una especie de "astucia" suya, parecida a la "astucia" de la razón hegeliana, que hace que la Historia transcurra como si no hubiera Providencia. Fundando su sistema en el principio sustancial de la libertad, Vico construye su concepción histórica en la realidad histórica misma. A diferencia de la concepción humanista y cartesiana, Vico afirma que el único campo de creación del hombre es la realidad histórica, que es su obra. La realidad histórica brota de la naturaleza humana, y, por lo tanto, para construir en un proceso inverso la Historia, es imprescindible indagar la naturaleza humana. Pero existe también un proceso contrario, que consiste en descubrir las esencias del hombre

a través del conocimiento histórico. Pocas veces ha sido expresada la historicidad del hombre en términos más radicales que en esta tesis viquiana de la conexión íntima entre el Hombre y la Historia. Al plantearla, Vico adopta aquel lenguaje espectacular y retórico que tanto caracteriza las páginas culminantes de su obra. "En la densa noche oscura que cubre a toda la lejanísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que jamás se extingue, la luz de esta verdad que nadie ni nada puede poner en duda: a saber, que este mundo civil ha sido hecho seguramente por los hombres, y en ellos se pueden, porque se deben, hallar los principios dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana."

En este pasaje, que recuerda en cierto modo el horizonte de la visión dantesca, y en otros diseminados en forma de "degnità" a través de su obra, según aquella costumbre típica de su método de insistir hasta la saciedad en la formulación central de sus ideas, radica, indudablemente, la afirmación, en Vico, de la historicidad del hombre.

Al fijarse en el hombre como elemento operante y pensante de la Historia, Vico aborda la tesis de las leyes históricas y la resuelve a través del principio de una naturaleza común de los hombres y de las naciones. De ahí su preocupación, su búsqueda patética de los tiempos originarios de la Humanidad. Para Vico, la naturaleza del hombre primitivo adquiere caracteres de problema central. Descubrir los arcanos resortes del alma primitiva, sus formas de manifestación, su mentalidad, su concepción del mundo, es para Vico la clave de su sistema, para establecer las leyes comunes del mundo de las naciones, las leyes de la Historia, verdaderas categorías históricas, a través de las cuales el filósofo se anticipa a Hegel y a Dilthey. En el estudio de la humanidad primitiva, que comprueba la mo-

dernidad de su pensamiento, establece Vico su teoría del "sensus communis", de la naturaleza humana y de la realidad histórica. La preocupación de Vico por descubrir el modo de pensar, el espíritu, la mentalidad, los resortes anímicos del hombre primitivo, constituye, sin duda alguna, un problema que ni siquiera a la luz de los resultados de la moderna investigación ha encontrado adecuadas soluciones. Vico se da cuenta de la importancia de este arduo problema, que domina toda su obra. La humanidad primitiva, la poesía y la religión primitiva, el origen del Estado, el problema homérico, son, al lado de muchos otros, aspectos diversos de la misma preocupación. El problema del hombre en la Historia y en las formas de la cultura, que son para Vico formas de manifestación histórica objetiva, se reduce, en gran parte, al estudio apasionado del hombre en su fase primitiva. Y lo más impresionante en todo esto es el hecho de que Vico ahonda el tema, no con el mero deseo de realizar un estudio etnográfico, o simplemente de antropología cultural, sino animado por la noble ambición, que nadie ha superado hasta ahora, de descubrir así las leyes de dirección de la Historia, concebida como proceso dinámico realizado a través del hombre en términos del espíritu. "Nos falta —escribe Vico— el poder de entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres, cuyas mentes no eran en modo alguno abstractas, no eran afinadas y espiritualizadas, porque estaban sumergidas en los sentidos, atrofiadas por las pasiones y completamente sepultadas en los cuerpos. Por lo cual decíamos antes que hoy apenas se puede entender y sólo difícilmente imaginar cómo hayan pensado los primeros hombres que fundaron la humanidad pagana." (Sc. N. II.)

"Los primeros hombres" (i primi uomini), la infancia de la humanidad, se presenta ante Vico cargada de misterio. A tra-

vés de este misterio avanza su espíritu atormentado y descubre principios directivos que le llevan a la conclusión de que existe una naturaleza común a los hombres y a las naciones, y al mismo tiempo, una ley de evolución común a todos. Para Vico, en el estudio de la época primitiva estriba el entendimiento radical del devenir histórico. "Nos falta, naturalmente, el poder de entrar, de formarnos la adecuada imagen de semejante ser", afirma él al referirse al hombre primitivo, el cual piensa en conceptos de *fantasía,* no en conceptos abstractos, lógicos, como el hombre moderno. En el estudio de este mundo primitivo, Vico anticipa la investigación actual, decía Breysig, a un Frobenius o un Schmidt, en el campo antropológico y etnológico. Alude a pueblos primitivos, como romanos, germanos y americanos precolombinos y, lo que es más importante, utiliza este material a través del cual su intuición camina con bastante acierto para el gran edificio de su obra, que es la construcción de una "Historia ideal, eterna, según la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones, en sus orígenes, progresos, florecimiento, decadencias y acabamientos."

En esta variada investigación de la humanidad de los orígenes descansa el postulado de la "nueva crítica filológica" viquiana: el descubrimiento de un "sensus communis" del género humano. "El *sensus communis* —afirma Vico en la parte metodológica de la *Ciencia Nueva*—, es un juicio sin reflexión comúnmente sentido por todo un orden, todo un pueblo, toda una nación o todo el género humano." Es el que determina el humano albedrío, el gran criterio que la Providencia divina ha enseñado a las naciones para poder definir lo "cierto" en torno al derecho natural de las gentes y captar, por lo tanto, toda la trama de la Historia. En el esquema viquiano hay, además de una unidad íntima entre "filología" y "filosofía", en que la

primera ilumina la esfera de lo "cierto" y la segunda capta la esencia de lo "verdadero", y crean así un concepto unitario de la Historia (en que el "verum" acertado constituye unidad de razón y hecho), una conexión íntima entre estos conceptos y el principio fundamental del "communis sensus". En el "sensus communis" nuestro filósofo ve una especie de naturaleza social de la humanidad, regla de vida en las acciones humanas, "sabiduría vulgar", "forjadora del mundo de estas naciones", a través de la cual el hombre participa de los principios directores de la unidad social. Hemos visto ya que el principio de la ciencia nueva es el "verum ipsum factum", a saber la posibilidad de conocimiento integral de lo que el hombre ha creado, el mundo histórico en cuanto él se puede conocer a sí mismo, a su propia naturaleza. Existe, por lo tanto, una *naturaleza común,* fundamento de la Historia de las naciones. De ella dan testimonio, entre otros, estos tres factores comunes de la Humanidad, que son: *la religión, la familia* y *el culto de los muertos.* "Ideas uniformes, nacidas de pueblos desconocidos entre ellos, han de tener un *principio común de verdad.* Con estos tres elementos, religión, familia y culto de los muertos, comenzó toda la humanidad, y por ello han de ser conservados severamente por todas las naciones, para que el mundo no vuelva al estado salvaje. Por ello hemos tomado estos tres elementos eternos y universales como los tres principales principios de esta ciencia."

"La divina Providencia —escribe Vico en otro lugar de la *Ciencia Nueva*— ha enseñado en común a todas las naciones el *sensus communis* del género humano, determinado por la necesaria conformidad de las mismas cosas humanas, que hace toda la belleza de este mundo civil." Dedicado a la búsqueda de esta categoría trascendental que es la naturaleza común de los hom-

bres y, por lo tanto, de las naciones —el *sensus communis*—, el filósofo descubre con su ayuda la verdadera magnitud del hombre: la de ser forjador de la Historia y tener una conciencia histórica. Las modificaciones históricas encuentran una proyección en la misma mente humana. Quien medite sobre la Historia como ciencia o simplemente quien posea la conciencia de lo histórico se narra a sí mismo aquella historia ideal eterna, como arquetipo de la vida histórica. "Si acontece que el mismo que hace las cosas las narra, no puede haber historia más cierta." La historia es una especie de narración ideal realizada por la mente humana, que a través del *sensus communis* consigue un proceso de proyección en el mundo de la eternidad. Sólo en este terreno el hombre se revela como la imagen de Dios, porque sólo en Dios el hacer y el conocer participan de la misma esencia, y el único campo en que el hombre contempla con el espíritu su propia creación, es en la Historia.

Nadie ha dado una proyección más grandiosa del hombre, ni tampoco nos ha presentado unas dimensiones tan sublimes de sus posibilidades, parecida a la de este admirable forjador de la unión profunda, en términos espirituales, entre el Hombre y la Historia.

La *Nueva Ciencia* es, por lo tanto, la ciencia del hombre en la historia. El hombre nos aparece en términos radicales, como ser histórico, hecho por nadie visto antes de Vico, y por muy pocos después, y la Historia resulta su creación exclusiva y su exclusivo objeto de conocimiento. En su línea se hallan la mayoría de las preocupaciones de la actual filosofía de la Historia alemana, post-historicista. Theodor Litt afirma la historicidad del hombre, al mismo tiempo que se consagra a una amplia teoría del conocimiento histórico (geschichtliche Selbsterkenntnis) planteando el problema de la verdad y la culpa (die Wahr-

heitsfrage und die Schuldfrage) en la historia *. Hans Júrgen Baden establece a su vez una profunda conexión entre el hombre y la historia. "No hay hombre sin sentimiento de la Historia —dice—, ni Historia sin el valor del hombre. Hombre e Historia. He aquí un pacto metafísico. Quien lo rompe cae en culpa." Entre historia y antropología se establece un *nexus* íntimo. El hombre adquiere sus verdaderas dimensiones sólo en cuanto ser historico. La historia nos enseña a conocer al hombre, y el hombre nos enseña a conocer la Historia. En la Historia, el hombre se objetiviza (objektieviert sich), con sus miles de posibilidades. Sólo en el ámbito histórico se puede establecer una tipología humana y su substancia inmutable, el "Humanum", algo así como el *sensus communis* viquiano." **

El problema del hombre en la Historia ha provocado, durante la post-guerra, en Alemania una gran profusión de trabajos. Mencionaremos algunos: *Gerhard Krüger,* "Die Geschichtliche im Denken der Gegenwart" (Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1947); *Heinz Heimsoeth:* "Geschichtsphilosophie" (H. Boubier C.° Verlag, Bonn, 1948); *Erik Rothacker,* "Probleme der Kultur Anthropologie" (Bouvier C.° Verlag, Bonn, 1948); *Gerhard Hildmann:* "Die Wilkliche Geschichte" (Chr. Kaiser Verlag, 1946); *Rudolf Graber:* "Vollendung der Wellt in der Endzeit" (Glock und Zutz Verlag, Nürenberg-Bamberg-Passau, 1947), etc.

La antropología viquiana, a saber, sus formas de estable-

* Theodor Litt: *Wege und lrwege geschichtlichen Denkens,* Piper Verlag, München, 1948.

** Hans Jürgen Baden: *Der Sinn der Geschichte* (MCXLVIII, Friedrich Witting Verlag, Hamburg, 1948); cf. sobre tipología humana y cuadro histórico: Karl Jaspers: *Psychologie der Welltanschauungen,* y Eduard Spranger, *Lebensformen.*

cer la tipología cultural del hombre en varias épocas, constituye el camino más seguro para la captación de su teoría de la Historia, su concepción central de la Historia como ámbito de la *Nueva Ciencia*. El hombre se convierte de este modo en el eje de la nueva ciencia. La Historia se puede construir sólo sobre los datos de la naturaleza humana. "Pero, a la inversa, sólo de la historia misma puede sacarse verdadero conocimiento de los hombres, verdadero conocimiento de la naturaleza humana y, por tanto, verdadero conocimiento del destino de hombres y pueblos." *.

* Peters: *Estructura,* cit., p. 185.

HAMLET Y LOS MITOS MODERNOS

REVALORACIÓN DE LOS MITOS

Insensible, pero eficazmente, se procede a la revaloración de los mitos. Las mentes más auténticas, se inclinan sobre esta permanente, fecunda, antaño primera, ahora última transfiguración de la realidad, que es el mito. En otras épocas de la Humanidad, el mito precedió a la Historia, la sustituyó; fué, en realidad, Historia. Hoy se redescubre la función del mito y su relación con la Historia. Se le perfila, en suma, como sublimación de la misma experiencia histórica, como solución de la realidad histórica. El procedimiento es nuevo sólo aparentemente. Los mitos platónicos, base de una eterna filosofía, ya no eran vulgar mitología, sino transfiguración sublime. Por otra parte, esto que podríamos llamar "vulgar" mitología no es peculiaridad de las fases primarias de la existencia histórica. ¿Qué otra cosa son, sino vulgar mitología la mayor parte de los mitos sociales y políticos contemporáneos?

Un proceso de revaloración de los grandes mitos operantes hoy en el mundo de las ideas en marcha, paralelo a una reactualización de los grandes mitos culturales que determinan los perfiles del espíritu europeo es, sin duda alguna, necesario. Por ello, se explica el afán con que nuestras mentes auténticas vuelvan su mirada hacia las esencias puras de los mitos.

Carl Schmitt, uno de los más sutiles pensadores alemanes de la actual generación, afirma que, a partir del Renacimiento, es decir, a lo largo de la gran etapa racionalista de la cultura

europea, el Espíritu europeo se centra en tres grandes mitos. El espíritu europeo se centra en los términos de una moderna mitología, a través de tres grandes figuras simbólicas, fruto de su concreta realidad, a la vez que de su fantasía poética. Estas tres figuras simbólicas son Don Quijote, Hamlet y Fausto. En torno al perfil de Don Quijote como mito y a los mitos que contiene la gran obra de Cervantes, ya se han dicho cosas sugerentes, antes de ahora. Fausto está configurado como mito central de la cultura europea por Splenger. A Hamlet no duda Carl Schmitt, entre los tres, en concederle eficacia de mito, un mito moderno, el gran mito de la problematicidad que inspirado sobre un tema medieval sacado de una saga nórdica, conmueve los cimientos existenciales del hombre moderno. Entre estas tres figuras de la moderna mitología hay, según Schmitt, una estrecha hermandad. Los tres son incansables lectores de libros, o como se suele decir hoy, "intelectuales". El espíritu de los tres se halla atormentado por grandes dudas. Los tres son almas problemáticas. Los tres se nutren de la realidad concreta, de la Historia viva, pero son lanzados por su propio espíritu, en un acto de evasión necesaria, fuera de la realidad histórica.

HAMLET, ARQUETIPO DE LOS MITOS MODERNOS

Sugestivo, sobre todo, se nos configura el mito de Hamlet, arquetipo de los mitos modernos, en el magnífico libro de Carl Schmitt ***Hamlet oder Hekuba-Der Einbruch der Zeit in das Spiel*** (Hamlet o Hecuba. Una irrupción del tiempo en la tragedia. Eugen Diederichs, Verlag, Düsseldorf, Köln, 1956). En la actual fase de revaloración de los mitos modernos, esta nueva interpretación que Schmitt hace del mito de Hamlet, inscribe

una página de inigualable valor. Porque en grado superior acaso a los mitos característicos de otras culturas, los mitos modernos europeos se nos revelan precisamente a nuestra generación que no han sido, esencialmente, sólo prefiguraciones problemáticas de la fantasía poética, sino fuerzas operantes gracias a su eterna proyección simbólica. Pero, además, se nos revela un hecho verdaderamente revolucionario. Se nos descubre que la Historia, el tiempo concreto con su fuerza objetiva y real, irrumpe en los mitos, se purifica en los mitos y en los mitos satisface, al menos en parte, su permanente, incontenible ser de eternidad. Este descubrimiento está, se puede decir, en la cuna. Ante las mil tentadoras sugerencias que él nos ofrece, nosotros nos atrevemos a decir que la generación de filósofos que nace ahora, de las primeras cenizas del no muy intenso fuego existencialista, de los últimos ecos del historicismo y de las mil formas de anarquismo filosófico y de pesimismo cultural, beberá con ansia lo que le ofrezca la fuente pura de este descubrimiento.

Este libro de Carl Schmitt sobre Hamlet tendrá, para esta nueva etapa filosófica, el fresco sabor, incierto acaso, desconcertante, pero incontestablemente fresco, de una primicia. Lo tendrá, más que por lo que se "construya", en esta moderna, sugestiva actualización del mito de Hamlet, por lo sugestivo de sus implicaciones, por el convincente rigor formal de su análisis. No es fácil sostener una posición sencilla, ante la explicación de Hamlet, después de todo lo que se ha dicho de Hamlet. Carl Schmitt es consciente de ello. "Su" Hamlet ya no es el Hamlet del "Sturm und Drang" romántico alemán: No es el problemático tipo opuesto al activo Fausto, ni el nebuloso Hamlet del psicoanálisis. Ante las diversas contradictorias interpretaciones "históricas" de Hamlet, Carl Schmitt configura un Hamlet cargado de ***historicidad***. Configura a Hamlet como mito vivien-

te, un Hamlet histórico, concreto. No faltan, acaso, reminiscencias historicistas en esta nueva configuración de Hamlet. ¿Pero en qué posición verdaderamente auténtica, hoy en día, faltan reminiscencias historicistas?

En dos temas centrales fija Carl Schmitt su actual transposición del mito de Hamlet. El primero es el "tabú" de la Reina. El segundo es el tema de la venganza y de la figura del vengador. Ambos son, en realidad, el tema de Hamlet. Con sus complejas implicaciones, con sus zonas voluntariamente sombrías. Shakespeare rechaza las sugerencias que le podrían brindar la tragedia clásica y la saga nórdica, que, sin duda, le ofreció el primer impulso creador al abordar el tema de Hamlet. Rechaza el camino de Orestes, que mata al asesino de su padre y a su propia madre, cómplice. Rechaza igualmente la trama de la saga nórdica, según la cual Hamlet realiza un pacto con su madre para castigar al asesino del padre. Hasta la última página de la tragedia, el problema de la culpa de la Reina, queda sin resolver. Y la confusión que nace de este "tabú" de la Reina, contribuye en realidad a engrandecer en sus indeterminados rasgos, el perfil de Hamlet. Shakespeare crea y respeta este "tabú" en torno a la culpa o no culpa de la madre de Hamlet. Ello contribuye, como primer elemento, a crear el mito Hamlet con sus características de mito moderno. A saber, un mito que se nutre de la irrupción del tiempo concreto en sus propios cauces, mucho más vivo en los límites de la tragedia, que la fantasía poética en sí pueda ofrecer. "Yo puedo llamarle por su nombre concreto, escribe con valentía Carl Schmitt. Se trata de la reina María Stuart de Escocia. Su esposo, Henry, Lord Danrley, padre de Jacobo, fué asesinado —en febrero de 1566— vilmente, por el conde Bothwell. En mayo del mismo año de 1566 María Stuart se casa con Bothwell, el asesino de su esposo. Jacobo Stuart, el

hijo de María, sucede en 1603 en el trono de Inglaterra a Isabel, asesina de su madre. Shakespeare inserta el "tabú" en la tragedia por dos razones. Por consideración a Jacobo, hijo de María Stuart, pretendiente al trono. Por consideración al público, ya que el gran Shakespeare escribía para un público inglés concreto, que no hubiera tolerado un planteamiento del problema de la culpa.

SUEÑO, MITO, SITUACIÓN CONCRETA

Pero la inserción del tiempo histórico en el drama no termina aquí. Ella continúa en la melancólica, problemática figura del Hamlet vengador de la muerte del propio padre. Nos encontramos ante una situación objetiva, contra la cual nada puede la fantasía subjetiva del poeta. Ante la idea de venganza, brutalmente formulada, Hamlet mantiene una actitud problemática rayana en lo absurdo, reflexiona hasta la exasperación, y "hamletiza" el concepto mismo de venganza. Otra vez nos encontramos ante una serie de explicaciones históricas, en las cuales la figura del Rey Jacobo y del conde desempeñan un importante papel, sin pretender el comentarista que Shakespeare, al crear un Hamlet-Jacobo, en la primera parte de la tragedia y un Hamlet-Essex en la segunda, haya utilizado los modelos y procedimientos de un drama histórico. Melancólico como Essex, "intelectual" devorador de libros como Jacobo, Hamlet no es, con su patética personalidad, sublimación estética de uno o dos personajes históricos y mucho menos un *mito histórico*. Él es el primero, el más grande de los mitos modernos, porque es, a la vez, sueño, mito y situación concreta. Es un mito que se nutre de las peculiaridades de la tragedia. Por lo tanto, es algo

vivo, que desfila, con sus complejidades, con sus enormes dudas, con su infinita melancolía, con su fría, inquebrantable lógica que pulsa tras sus indecisiones, ante un espectador que tiene necesariamente que sentirlo suyo. Y para sentirlo suyo, Shakespeare sabe que la ficción teatral no puede entregarse a los puros caprichos líricos de la fantasía poética. El mito debe ser un mito plausible. Más que esto, concreto. Debe, por lo tanto, nutrirse de historia concreta. Sólo nutriéndose de historia concreta, sólo admitiendo la irrupción del tiempo en la ficción teatral, puede cumplir su cometido. Evadirse de la Historia.

Los personajes históricos rondan cerca del mito. Muy cerca están ellos de los sueños y esperanzas del genio creador. Pero el mito toma su propio vuelo, vive su propio destino singular, con Historia y mundo propio, que ilumina desde un inmutable firmamento la Historia y el mundo de la realidad concreta.

FUENTE DE LO TRÁGICO

Hay, además, otra aportación de Schmitt en la configuración de Hamlet como mito moderno. Nos referimos a sus interesantes reflexiones sobre "la fuente de lo trágico". Otra vez, la irrupción del tiempo histórico en el drama, es el elemento característico. ¿De dónde toma la tragedia, se pregunta Schmitt, el suceso trágico del cual vive? ¿Cuál es el origen, la fuente de lo trágico? Ni el historiador literario, ni el historiador político pueden contestar a esta pregunta. Por otra parte, sostener la autonomía del proceso artístico en los límites de la tragedia y en la configuración de un mito como el de Hamlet, es un absurdo. Es diferente la vivencia poética en la creación lírica, donde es admisible la soberanía de la fuerza creadora y la autonomía

del arte, de la vivencia trágica, que se nutre de esencias históricas concretas y bebe en las fuentes del mito. A la subjetividad de la creación poética, Schmitt opone la objetividad de la creación trágica. "Shakespeare, afirma, escribió su tragedia no para la posteridad, sino para su concreto, presente público londinense", Sus límites fueron, por lo tanto, igualmente concretos y el mismo juego entre sueño y realidad, en manos del creador del mito trágico, no es un juego libre en el más amplio sentido.

No quiere esto decir que los límites de la ficción en la creación del mito trágico sean estrechos. Tampoco quiere decir, en absoluto, que hay que buscar el origen de Hamlet-mito, en los históricos personajes presentes en su configuración. La ficción sigue siendo un proceso en sí mismo libre. Es necesario, por lo tanto, distinguir, como el mismo Shakespeare lo hace, entre "tragical history" (Trauerspiel) y "tragedy" (Tragödie). Sin esta distinción es imposible perfilar el mito trágico, ni su importante proyección sobre la existencia del mundo moderno. Lo trágico no es el fruto de una construcción parecida a la creación poética. La construcción libre, mata lo trágico. Un destino trágico construído, no es un destino.

Ahora bien, Shakespeare, al crear el moderno mito de Hamlet, rompe con la tradición de la tragedia clásica. La antigua tragedia buscaba en los mitos la fuente de lo trágico. La moderna tragedia en la realidad concreta forja la esencia del mito. "Lo cierto es, concluye Carl Schmitt, que ni en la antigua ni en la moderna tragedia, el poeta crea el suceso trágico". El camino de la tragedia moderna es éste: elevar el suceso trágico al sublime mundo de la tragedia y convertir la realidad histórica, en mito con proyección universal.

Hamlet es el primer gran mito moderno. Hamlet nos indica cómo nacen y viven los mitos modernos y hasta qué punto la

existencia misma del hombre moderno está hecha de la madera de los mitos. No se trata de un mito literario, porque otras son las dimensiones del mito trágico. Presente entre nosotros con su cautivadora belleza de arquetipo, en él están pulsando los trágicos anhelos del hombre moderno, los eternos latidos de nuestra vida y de nuestra historia, porque vida concreta e historia concreta hay en la atormentada figura mítica del eterno príncipe.

EN TORNO AL LEVIATHAN

HOBBES Y LA RAZÓN DE ESTADO

Con Thomas Hobbes, una concepción profundamente pesimista en torno a la idea del Estado se impone a la conciencia europea. La ideología de Hobbes en cuanto al destino político del hombre, representa una especie de triunfo de la razón de Estado. En este sentido, el famoso escritor inglés lleva a sus consecuencias últimas gran parte de las ideas de Maquiavelo. En su famoso estudio sobre la razón de Estado en la Edad Moderna *, Federico Meinecke nos presenta la doctrina de Hobbes, contenida especialmente en el *Leviathan* (1651) y *De Cive*, como una especie de proyección, mítica y moderna a la vez, de la doctrina del célebre Secretario Florentino en materia de Estado.

Según la concepción de Hobbes, la tesis de Aristóteles en torno al hombre concebido como "animal político", es falsa. Por naturaleza, el hombre no siente impulso alguno hacia la comunidad, sino hacia el dominio. La base de la comunidad es el miedo. El poder ilimitado del Estado, materializado en el Soberano, no se funda, como se creía, en un pacto entre aquél y sus súbditos, sino en un pacto primordial entre cada uno de los súbditos. El Estado, el *Leviathan*, es una especie de "dios mortal". "Es conforme a la ley natural, que es también ley divina, que obedezcamos al Estado en todo aquello que nos ordene", proclama Hobbes en su *Leviathan*.

* Cfr. Federico Meinecke: *L'Idea della Ragion di Stato nella Storia moderna* (Valecchi Editore, Firenze, 1942, vol. II).

Esta suprema exaltación del Estado contenida en la doctrina de Hobbes, que tantos ecos vuelve a tener hoy entre nosotros, cuando, fundándose en miles de artificios y silogismos abstractos de índole hobbesiana, el poder destruye y perturba los cimientos existenciales del hombre, planteará al lector una desconcertante pregunta. ¿Existe, acaso, un lugar adecuado para las ideas de Hobbes, tan cargadas de racionalidad, tan aferradas a la lógica abstracta, tan rígidamente formuladas, en un análisis espectral de la Utopía? La pregunta es más que justificada, en lo que contenga de estupor ante esta nueva, absolutamente nueva podríamos decir, tentativa de comprensión de la doctrina del *Leviathan*. Pero precisamente por alcanzar Hobbes el perfil del Estado concebido como situación límite —lo que convierte sus ideas en prefiguración impresionante de la postrera disolución de los valores humanos en la degradante marcha del poder hacia abismos nihilistas— el *Leviathan* nos resulta una construcción utópica. Desde muchos puntos de vista, Hobbes hace "pendant" con Platón. Ambos tocan con mágica intuición, situaciones límites. Platón configura la suprema integración cultural del hombre en el Estado, un Estado concebido en una atmósfera de utopía y mito. Mito y utopía rodean, igualmente, la suprema desintegración del hombre en el *Leviathan*. La *Atlántida* y el *Leviathan* se sitúan en posiciones tan dispares, tan antagónicas, que, en realidad, su encuentro se hace inevitable, precisamente en sus acepciones últimas: las que hacen de ambas obras campo de especulación utópica y mítica.

En realidad, tampoco intenta Hobbes, en su formulación primera, anular el marco mítico y utópico en que nos presenta el *Leviathan*. Formalmente, el *Leviathan* es una obra precedida por una serie de valores simbólicos y míticos. Ahora bien, símbolos y mitos, merecen una atención mayor. Un cuidado inter-

pretativo que ha faltado durante mucho tiempo a la larga serie de admiradores o detractores de Hobbes, que han visto en su obra una absoluta visión racional, concreta, de la idea del Estado, triunfante en su artificiosidad y abstracticismo durante las últimas tres centurias.

En un trabajo que sigue siendo célebre, Carl Schmitt es el primer estudioso que coloca el acento sobre los valores simbólicos contenidos en el *Leviathan* *. "In den langen, an bunten Bildern und Symbolen —escribe Carl Schmitt—, an Ikonen und Idolen, an Paradigmen und Phantasmen, Emblemen und Allegorien, überaus reichen Geschichte der politischen Theorien ist dieser Leviathan das stärkste und mächtigste Bild" (p. 9). Antes de que se pusiera de manifiesto la importancia que tienen en la obra de Hobbes los elementos simbólicos y míticos, se había hablado ya del carácter artificioso y mecánico, el carácter "anti-histórico" de la construcción hobbesiana. Perfilar el Estado y el Poder como construcción fundada en lo monstruoso —conocida es la preferencia de Hobbes por imágenes tales como *magnus corpus, macros antropos*— significa en gran parte complacerse en un puro juego teórico. "Construir una filosofía política al margen de la Historia, se pregunta una buena parte de la crítica hobbesiana, e incluso sin historia, proponer una política práctica sin poseer el sentido de las realidades históricas y sus transformaciones, ¿no sería esto condenarse a un juego teórico tan arbitrario como irreal, más que a una utopía incluso, a un sueño vacío y vano" **.

* Carl Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehere des Thomas Hobbes* (Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hanseatische Verlagsanstalt. Hamburg, 1938, p. 132).

** Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes,* Presses Universitaires de France, París, 1953, p. 81.

LA UTOPÍA DEL LEVIATHAN

Hay en la obra de Hobbes una especie de divorcio esencial con la Historia. Ella pretende establecer las reglas básicas del cuerpo político moderno. El hecho de que su construcción se anticipa a muchos de los elementos que, con posterioridad, van caracterizando al Estado moderno, no corrige esta ruptura con la Historia, que caracteriza la construcción hobbesiana. Hobbes rompe en muchos aspectos los límites que definen el cuerpo político de su propio tiempo y configura un Estado fuerte, monstruoso, precursor del "monstruo frío" de Nietzsche, y de las futuras formas de "macros antropos" totalitarios. Pero por esto mismo su carácter utópico adquiere dimensiones precisas. También la monstruosa construcción totalitaria del Estado comunista nace de una utopía. Pero el hecho de que el Estado comunista sea, en definitiva, una construcción concreta y trágicamente real, ¿suprime, acaso, el carácter utópico de la construcción intelectual que inspira sus orígenes? Por otra parte, el mismo Hobbes establece, explícitamente, la separación entre la filosofía política y la Historia, considerando a la primera como pura construcción racional. "The matters in question are not of fact, but of right, wherein there is no place for witnesses", escribe Hobbes en las conclusiones del *Leviathan*. Por ello pudo decir Henry Summer Maine en su estudio sobre las instituciones políticas inglesas: "Ningún hombre de genio de un rango tan elevado ha presentado un divorcio tan completo, como Hobbes y Bentham; ningún otro parece, en todo caso, tan completamente sometido a la convicción de que el mundo ha sido

siempre más o menos tal como ellos lo han visto" *. No es necesario adoptar una posición esencialmente historicista, para señalar esta ruptura suya con la Historia, con la experiencia y el conocimiento histórico. "La conjetura del pasado, afirma Hobbes en el *Leviathan,* presenta la misma incertidumbre que la conjetura del futuro, ya que una y otra se fundan sobre la experiencia". Los nuevos defensores de Hobbes, a saber de su construcción "racionalista" y "realista", intentan ver en ella un menoscabo de la Historia como conocimiento, no como realidad. Este nuevo análisis no resiste, sin embargo, a la tentación de colocar la gigantesca construcción de la Filosofía política hobbesiana en el marco de la utopía.

En efecto, como observa Leo Strauss y Raymond Polin **, hay que buscar las significaciones "conceptuales y simbólicas", antes que la significación histórica de la construcción hobbesiana. Existen, en la obra de Hobbes tipos ideales, "momentos fundamentales de una historia típica". Hobbes distingue el estado natural del estado civil del hombre. Para definir al primero, recurre a una construcción puramente conceptual, ya que reconoce él mismo la dificultad en admitir la existencia de un estado natural, definido por la guerra de todos contra todos, conjuntamente con una situación dada. Por ello, debemos señalar dos aspectos fundamentales en la utopía de Hobbes. El primero hace que ella se sitúe en una atmósfera propicia a los mitos. El segundo hace de ella una construcción puramente esquemática —caso único de construcción intelectual con carácter de utopía— a la cual atribuye una especie de validez real, sin que necesite citar un solo hecho histórico "que cuadre rigurosamen-

* Cfr. Leo Strauss: *Political philosophy of Hobbes. Its basis and genesis*. Oxford, 1936, p. 80.

** Cfr., op. cit., págs. 86-107.

te con su construcción ideal". Se ha sentido la necesidad, al definir esta "utopía racional" de Hobbes, de recurrir a la teoría de los tipos ideales de Max Weber, que reconstruyen "de una manera puramente conceptual, en una concatenación estrictamente racional, las significaciones esenciales de los acontecimientos y de las acciones que los componen. El tipo ideal no se confunde, por tanto, ni con la realidad histórica, ni con una idea general, ni con un concepto medio. Es una utopía racional, un concepto límite e ideal" *.

UNA UTOPÍA RACIONAL

Se quiere ver en la obra de Hobbes una utopía racional, una especie de utopía decantada en grado sumo, reducida a puras esencias, en cuanto elemento catalizador y revelador de situaciones históricas determinadas. Con ello, la obra de Hobbes lograría mantener su fecundidad histórica, al mismo tiempo que evadirse a toda posible valoración historicista. Se trataría de un excelso esquema ideal, aplicable a situaciones reales. En el ámbito de esta utopía racional, habría que comprender la teoría de Hobbes sobre el estado natural y el estado civil del hombre, sus ideas en torno al Estado perfecto y el poder, su configuración del futuro y los impulsos "futuristas" de su doctrina.

Para comprender mejor en qué medida un *espíritu utópico* inspira la construcción hobbesiana, con su exaltación del Estado y el Poder, nos vemos obligados a un paréntesis explicativo de

* Cfr. Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die Obiectivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntniss,* p. 190, cit. Polin, op. cit., p. 89.

lo que Karl Mannheim denomina, en un trabajo ya famoso *, la *mentalidad utópica*. Mannheim distingue entre el espíritu utópico y el espíritu ideológico, mejor dicho entre utopía e ideología, entendidos como actitudes básicas de tipo intelectual ante la realidad histórica. En toda época histórica la mente concibe y adopta actitudes y formula ideas que superan el orden existente, el plano real de la existencia del hombre. Para que estas actitudes e ideas superadoras tomen forma de utopías, no basta su desacuerdo con la realidad existente. Es preciso que ellas contengan a la vez la tendencia de "romper los lazos del orden existente". Un ejemplo edificante se encuentra en la sociedad medieval. "Mientras el orden medieval organizado feudalmente y clericalmente pudo colocar su paraíso fuera de la sociedad, en la esfera de otro mundo que trascendía la historia y embotaba su carácter revolucionario, la idea de paraíso era un elemento integrante de la sociedad medieval. Sólo cuando determinados grupos sociales encarnaron estas quimeras en su conducta real e intentaron realizarlas, estas ideologías se convirtieron en utópicas". Dentro de lo que últimamente se suele llamar "Sociología de la situación", el fijar los límites de la utopía y la mentalidad utópica adquiere gran importancia. Mannheim destaca, en los límites de esta "Sociología de la situación", primero las ideas "situacionalmente congruentes", por lo demás escasas, ya que "sólo un estado de espíritu plenamente clarificado desde el punto de vista sociológico opera con ideas y motivos situacionalmente congruentes". En segundo lugar, las ideas o categorías principales de ideas que "superan la situación", a saber: las *ideologías* y las *utopías*. Las ideologías son ideas "situacionalmente trascen-

* Cfr. Karl Mannheim: *Ideology and Utopia,* Rontledge & Kegan, Ltd., London, 1954, págs. 173 y sigs.

dentes, que no logran jamás *de facto* realizar su contenido.

Sin aceptar, ahora y aquí, el plano en que Mannheim fija su distancia entre ideología y utopía, sus aciertos son indiscutibles en lo que se refiere a la definición de los elementos que integran la mentalidad utópica. En efecto, la utopía se confunde hasta cierto punto con la ideología. Pero esta identidad desaparece a medida y desde el momento que las ideas "situacionalmente trascendentes", logran, "por una actividad contraria, transformar la realidad histórica existente en otra más concorde con sus propias concepciones". Las utopías son realizables o irrealizables, sólo desde el punto de vista relativo. En efecto, las ideas que integran una utopía parecen irrealizables sólo "desde el punto de vista de un orden social dado y existente". En realidad, sólo desde este punto de vista determinado ellas pueden ser consideradas utópicas. Por otra parte, Mannheim conserva la distinción entre una mentalidad utópica absoluta y una mentalidad utópica relativa y en su acepción de la utopía se basa no en la "realidad en sí", sino en la realidad dinámica, históricamente concreta y socialmente determinada, estableciendo un nexo dialéctico entre utopía y orden existente. "Cada época consiente el nacimiento de estas ideas y valores en las cuales se hallan contenidas, en forma condensada, las tendencias, no realizadas y no cumplidas que representan las necesidades de cada época. Estos elementos intelectuales devienen entonces el material explosivo que romperá los límites del orden existente, dándole la libertad de desarrollarse en el sentido del propio orden de existencia".

Esta manera de ver en la utopía algo más que un elemento contrastante de la Historia, como suele verlo el historicismo, un elemento revelador de las estructuras y situaciones históricas, nos explica el valor de la utopía racional, que tanta importancia tiene, como vimos, en la obra de Tomas Hobbes. Las estructuras de la realidad histórica permanecen ocultas, si no interviene el poder revelador de estas construcciones intelectuales *. Existe, por lo tanto, una relación inextricable entre la utopía y la perspectiva histórica que la determina. Con ello, Mannheim, siguiendo el método adoptado por Max Weber, llega igualmente a demostrar la función reveladora de los *tipos ideales,* en el proceso de la comprehensión de las estructuras y situaciones históricas. Cuando procedemos al análisis de los tipos ideales, de mentalidad utópica, en sus diferenciaciones histórico-sociales, escribe Mannheim, no los proponemos como construcciones epistemológicas o metafísicas. Estas construcciones, tales los "tipos ideales" de Max Weber sirven simplemente para dominar las situaciones complejas del pasado y el presente. En nuestro caso, ellas están destinadas no sólo a la inteligencia de hechos psicológicos, sino también a la comprehensión, en toda su *pureza,* de las estructuras que históricamente se desarrollan y actúan en ellas".

Hobbes atribuye, en general, a sus esquemas teóricos validez histórica real **. Como tal, su construcción contiene todos los

* En este sentido, Mannheim cita una frase célebre de Lamartine: *Les Utopies ne sont souvent que des vérités prématurées.*

** Cfr. Polin, op. cit., pág. 88.

elementos de una utopía racional. La teoría de Hobbes, en torno al estado natural del hombre, nos ofrece, en este sentido, un ejemplo típico. En el *Leviathan* llega a afirmar que, para tener una idea en torno a la situación en que vive el hombre en el estado natural, es suficiente considerar los abismos a que descienden los hombres durante las circunstancias de una guerra civil. Tanto en el *Leviathan,* como en *Elements of law* y *De Cive,* Hobbes siente una preocupación profunda por definir la situación del hombre en el estado natural. De esta posición teórica, hasta cierto punto puramente conceptual y ahistórica, Hobbes hace que dependa en gran parte su explicación del Estado, el valor que atribuye a la idea del Contrato como base de la Sociedad, los fundamentos mismos de la vida civil. Sin que puedan adquirir un perfil histórico determinado, estas ideas de Hobbes en torno al estado natural del hombre, se convierten en utopía por dos motivos: porque sirven de base, para una explicación intelectual y racional de las situaciones históricas existentes en el dominio del *Leviathan,* y porque representan un verdadero impacto en estas mismas situaciones históricas determinadas.

En el estado natural el hombre vive bajo el imperio del miedo. Sólo con la aparición del Estado, surge la razón. En el estado natural el hombre está asimilado a las bestias. No siente inclinación alguna, natural, hacia la Sociedad.

En este estado, el perfil individual del hombre es prácticamente inexistente Lo que define la naturaleza humana en este estado es el deseo, que es un fin en sí mismo. El deseo, que es, entre otros, origen de la voluntad de poder es, al mismo tiempo, origen del miedo. El mundo del estado de naturaleza es un mundo de medios y fines, donde no caben valoraciones morales. Por otra parte, es un mundo en que se realiza la "unidad entre la

naturaleza humana y el mundo exterior". En este mundo se realiza el estado del goce absoluto de la suprema expansión de la vida, en cuanto realidad biológica. "Basta, comenta Polin —y como todos los hombres son de la misma naturaleza, las cosas ocurren así— que un hombre desee la misma cosa que otro, basta, incluso, que un hombre tenga el deseo de imponer su poder a otros hombres, para que cada hombre se convierta, para los demás hombres, en el peligro más grande y el mal más amenazador. El estado natural es, asimismo, el estado de guerra de todos contra todos, guerra perpetua, en cuanto resulta del equilibrio de poderes naturalmente iguales, guerra razonable, ya que el hombre es naturalmente enemigo del hombre. Cada uno llevará, en cuanto solitario, una vida pobre, amenazada, llena de miedo, animalizada, corta, la vida animal de un lobo".

¿Cuáles son las transformaciones que se operan en la vida civil? En realidad, la vida civil, dentro de los límites simbólicos del *Leviathan* se basa en una analogía entre la vida social y la vida biológica. Las leyes que rigen la vida civil son las mismas que las que gobiernan la vida animal: leyes de la naturaleza. Pero aparece un elemento nuevo que, dentro del estado civil, orienta de una forma determinada aquellas leyes naturales: el cálculo utilitario, racional, que encamina racionalmente el mundo de deseos, goces y voluntad de poder, que caracteriza el estado natural del hombre. Esta orientación es obra del Soberano, concepto artificial que en la construcción utópica del *Leviathan* hobbesiano se identifica con el Estado. El impulso fundamental del Soberano ya no es el *miedo*, que determina la acción del hombre en el estado natural, sino la *razón* y la *gloria;* los otros dos, entre los tres elementos que integran el esquema hobbesiano. En realidad, la razón y la gloria pertenecen al

Soberano, en cuanto haya determinado su dominio sobre los demás. Para el Soberano, motor, *conatus,* del estado civil, este mismo estado civil es "un estado natural triunfante". El Soberano, el *Leviathan,* se convierte de esta forma, tal como lo anticipaba la Biblia, en "Rey de la gloria", *King of the Proud.* El Poder de este Soberano, Estado o Leviathan es, también por vías racionales, absoluto. "Sovereign power ought in all Commonwealths to be absolute" (Leviathan). Una vez más, las ideas que Hobbes formula no se refieren a situaciones históricas determinadas. Tampoco al perfilar la naturaleza y las prerrogativas de este "dios mortal" que es el *Leviathan,* abandona Hobbes el plano de una creación típica, ideal, a la vez que artificiosa. Es imposible definir el valor de la obra de Hobbes, si se pierde de vista esta capacidad suya de mantenerse en un plano conceptual que trasciende toda realidad histórica. En este plano de construcción ideal típica, se mantiene Hobbes tanto al formular sus anhelos hacia los tiempos futuros —los que para él constituyen "el tiempo auténtico de la historia"— como cuando busca las leyes que rigen los orígenes de la vida civil y el mecanismo de la vida civil a lo largo de la Historia.

EL MITO DEL ESTADO

Desde este punto de vista, Hobbes se considera a sí mismo, en cierto modo, colocado en un momento crucial. Este momento está iluminado por la fuerza de la razón, poderosamente operante. Detrás está el mundo de la animalidad victoriosa, delante se abren las perspectivas de la humanidad triunfante. Por su parte, el *Leviathan,* monstruo cuyo poder supremo rompe igualmente los límites del tiempo, concentra en sí una especie de

bipolaridad operante, que explica el pasado y determina y orienta el porvenir. A la misma construcción utópica, ahistórica, a la cual se adscriben las consideraciones en torno al *Leviathan,* al estado natural y al estado civil, corresponden las ideas de Hobbes en torno al contrato o pacto *(covenant).* A la base de toda sociedad humana, de todo cuerpo político, existe, en vía deductiva, la idea de un contrato, "unión de todos en una persona única, realizada por un contrato de cada uno con cada uno" (Leviathan). Esta persona única es el Estado, el Soberano, el Leviathan, lo que significa en la concepción hobbesiana, detentador del poder concreto. A Hobbes no le preocupa en lo más mínimo la existencia histórica de este tipo de contrato. Lo que le interesa es descubrir la existencia de este contrato ejemplar, primordial, a través de sus consecuencias y de su inserción en los principios y la razón del Estado. Este contrato en el cual descansa el principio y la razón del Estado, puede tener su base válida en el miedo, o simplemente en el no ejercicio de un derecho o un poder. El Soberano no toma parte en el contrato y el contrato no le obliga. De esta forma él puede detentar el más alto poder que racionalmente se pueda concebir.

En realidad, la construcción hobbesiana se halla tensa hacia el futuro, más que hacia el pasado. Más que los principios y el mecanismo que rige la vida del Leviathan en el transcurso del tiempo, a Hobbes le apasionan las perspectivas futuras del Leviathan. En esta pasión, que no logra ocultarse en el magno edificio de la obra de Hobbes, estriba su carácter esencial de utopía. En tensión hacia el futuro, en ella están pulsando valores anticipadores. Estos valores seguirán manteniéndose en una esfera típica, ejemplar. Seguirán siendo valores ahistóricos, conceptuales, artificiales. Pero como tales valores, actuarán en la

Historia futura, e imprimirán a la idea del Poder, a la fuerza del Estado moderno, un carácter exorbitante, singular.

A Hobbes le preocupa en forma explícita la existencia de un Estado ideal, una "Civitas perfecta". En este Estado ideal, que Hobbes nos ofrece como modelo ejemplar, y que la Historia posterior a Hobbes se ha encargado de realizar, se propugna "una desproporción muy grande entre el poder soberano y las fuerzas de los ciudadanos" (Polin), como garantía de seguridad. En un cuerpo político constituído de esta forma, "cada acto del Soberano, es auténticamente el acto de cada uno de los ciudadanos; su voluntad y libertad constituyen la voluntad y libertad de cada uno y se confunden con ellas". "Un análisis de este tipo, escribe Polin, del estado civil, aparece así más que un tipo ideal, como una definición esencial. En rigor, se la podría interpretar como el tipo ideal de un fenómeno actual y en curso de desarrollo". En este Estado perfecto, el Soberano, el Leviathan, posee un poder absoluto, del cual depende la existencia de todo el cuerpo político, reuniendo en sus manos el poder de todos en el estado natural.

Sobre el espíritu de Hobbes, el futuro ejerce una mágica atracción. La Historia misma, no es otra cosa sino anhelo del futuro. Ahora bien, el motor, el elemento dinámico del porvenir, es el Leviathan, la encarnación misma del Poder. Toda la Historia, el tiempo transcurrido y consumado, parece reducirse en la mente de Hobbes a un inmenso mundo fantasmal, hecho de artificios y esquemas. Estos mismos artificios y esquemas operarán en los tiempos venideros. Pero el hecho mismo de que puedan ser fuerzas operantes, renovadoras, las convierte en anhelos utópicos. En la realización de estos anhelos, la humanidad asistirá a una especie de triunfo del poder por el poder. La exaltación del Poder, fin del conocimiento (The end of knowledge),

como utopía. Hobbes se presenta, en efecto, no como el doctrinario de un Estado establecido y existente, ni como propagandista de una revolución; él "considera que toma conciencia del tipo ideal del Estado conforme a las exigencias de la naturaleza y a las necesidades de la razón" (Polin).

HERENCIAS Y ANTICIPACIONES. AFABULACIONES MÍTICAS Y SÍMBOLOS

Gran número de elementos formales y de implicaciones simbólicas, hacen que la construcción de Hobbes sea una utopía esencial *. Formalmente, más de una vez se ha puesto de relieve la propensión del autor inglés, por las imágenes artificiales. El Estado es una especie de alma artificial que anima todo el cuerpo político. La sociedad humana es, en sí misma, artificio y "por arte", a saber: por artificio, fué creado el gran Leviathan (so by arts is created that great Leviathan). Este "Dios mortal" que precede al "monstruo frío" de Nietzsche, es en primer lugar, en la mente de Hobbes, una creación artificial.

Pero existen otros elementos en el Leviathan, símbolo de la unidad política y del Poder, que nos interesan. Hombre moderno, Hobbes proyecta la figura gigantesca del Leviathan hacia el futuro. Pero como espíritu utópico, Hobbes es, sin quererlo, tri-

* Aparte el valor de Utopía racional o esencial del *Leviathan,* más de una vez Hobbes mismo siente la tentación de formular perspectivas típicamente utópicas. Prevé, en el futuro, un papel importante para la industria y el trabajo como fuente de riquezas, la necesidad de reglamentar la circulación de bienes y de propiedad, el papel de "sangre nutritiva" que la moneda desempeñará en el cuerpo de Leviathan; medidas siempre a favor del Estado, nunca a favor de los ciudadanos.

butario de una mentalidad medieval. De ahí su propensión hacia símbolos e implicaciones míticas, teológicas y cabalísticas. El Leviathan es el monstruo marino de la afabulación bíblica. Behemoth es un monstruo animal de la Tierra. Los dos mitos los hereda Hobbes de la Edad Media. Çreados por la mitología hebraica, en la cual, como observa Carl Schmitt en el trabajo citado, tanto el Leviathan como el Behemoth representan el poder mundial de los paganos babilónicos, asirios o egipcios, estos mitos conservan su vigencia en la formación intelectual de Hobbes, vigencia que no han perdido tampoco en estos días. ¿Qué otra cosa es la doctrina, de origen norteamericano (y se sabe hasta qué punto la espiritualidad norteamericana es tributaria a la mentalidad del Antiguo Testamento), doctrina que reclama sus orígenes a las ideas de una política realista, que consideraba, inmediatamente después de la última guerra mundial, la necesidad que el poder del Mar —Leviathan— y el poder de la Tierra —Behemoth— se repartieran el mundo, esta vez lejos de la perspectiva de los conflictos futuros?

De la cabalística medieval, hereda Hobbes los elementos mitológicos, según los cuales la historia universal aparece como una permanente lucha entre pueblos paganos, simbolizados por el Leviathan (las potencias marítimas) y el Behemoth (las potencias terrestres). Elementos simbólicos llegan en la obra de Hobbes igualmente a través de la mitología y simbólica germana y anglosajona. Por otra parte, *Helmut Schelsky* * puede escribir de la compleja personalidad de Hobbes : "Hobbes sale al paso de todas las ideas religiosas consagradas al Estado y se coloca en

* *Die Totalität des Staates bei Hobbes, Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* C. A. Emge, Band XXI, Berlín, 1938, cit. Carl Schmitt, op. cit.

la línea de los grandes pensadores políticos. Es compañero, en este viaje, de Maquiavelo y Vico, y en los tiempos nuevos de Nietzsche y Sorel".

Sin embargo, los elementos simbólicos nos llaman la atención desde el primer contacto con la obra de Hobbes. Carl Schmitt dedica páginas en extremo sugestivas a estudiar los valores simbólicos contenidos en la cubierta del *Leviathan*, en la edición de 1651. El libro contiene el lema bíblico del libro de Hiob: "Non est potestas super terram quae comparetur ei". Un hombre gigantesco, integrado por un sinnúmero de pequeños hombres, tiene en la mano derecha una espada y en la izquierda un báculo de Obispo, protegiendo una ciudad pacífica. Bajo cada brazo, el mundano y el espiritual se hallan una serie de nuevos símbolos. Un castillo, una corona, un cañón y armas de combate, bajo el brazo terrenal. Una iglesia, una tiara, anatemas, bajo el brazo espiritual. Naturalmente, como observa Schmitt, un espíritu moderno como Hobbes no podía conservar el sentido bíblico, monstruoso, de simbólica animal del Leviathan, aunque se mantenga fiel al valor simbólico esencial. El Leviathan se convierte así "en un mayestático hombre gigantesco", "magnus homo", "magnus Leviathan", en sentido platónico. Por otra parte, sigue señalándolo Carl Schmitt, en el texto del libro, Hobbes cita el nombre de "Leviathan" tres veces solamente. Al principio, dice que la *civitas* o *respublica* es un gran hombre, un gran Leviathan, *animal artificiale, automaton, machina*. Hobbes concibe "una totalidad mítica entre Dios, hombre, animal y máquina" bajo el concepto global de *Leviathan* *, cuyo poder es inigualable en la Tierra. El Leviathan es la encarnación absoluta del poder en la Tierra. Más de una

* Carl Schmitt, op. cit., págs. 31 y sigs.

vez, Hobbes recurre a mitos para formular su doctrina política. En la Inglaterra de la Revolución de 1640-60, el Leviathan representa, según Hobbes, en sus especulaciones mítico-políticas, al Estado * y Behemoth, la Revolución. A través de la simbólica del Leviathan, Hobbes continúa una tradición utópica y política medieval y renacentista, e influye sobre la literatura utópica posterior entre otros sobre Manderville, en su "Fábula de las abejas" (1705), inspirada en Bayle.

MAGNUM ARTIFICIUM

Hombre, animal y máquina, el Leviathan es símbolo de una construcción racional, pero al mismo tiempo producto de una afabulación mítica: Dios mortal, máquina con vida. En este sentido, Hobbes es un anticipador. El primer producto de la era técnica —comenta Carl Schmitt—, el primer gran mecanismo moderno de gran estilo, la *machina machinarum*, es el Estado. El Estado en la grandiosa construcción hobbesiana, en la cual el Leviathan empieza por encarnar la vida civil en sus formas primordiales y acaba por realizar el Imperio universal. En esta *machina machinarum* el hombre es, al mismo tiempo, *artifex* y *machina*. "La mecanización de la representación del Estado, realiza la plenitud de la mecanización de la imagen antropológica del hombre", concebida por Descartes. Nos hallamos en un ambiente de utopía y Mito, ante una "mitología mecanicista

* Muchos comentaristas recalcan el carácter "conservador" de la doctrina de Hobber ("Behemoth against Leviathan", cfr. *The Questions concerning Liberty, Necessity and chance,* 1656) cfr. citado también por Schmitt: C. E. Vaugham: *Studies in the history of Political Philosophy before and after Rousseau,* Manchester, 1926; Tönnies, Thomas Hobbes, *Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925; Paul Ritterbusch: *Der totale Staat bei Thomas Hobbes,* Kiel, 1938; John Laird: *Hobbes,* London, 1934.

que supera la mitología animista anterior". Por otra parte, la idea de un parentesco entre una técnica superior y una superior autoridad, se encuentra en la utopía anterior a Thomas Hobbes, entre otros, en Campanella. A la idea del *magnum artificium*, perfectamente construído, corresponde una magna autoridad y poder. Dentro del "Leviathan", toda idea de oposición es inconcebible. El Estado posee "su orden en sí mismo". Nada hay concebible fuera de él, nada seguro fuera de su ámbito. Él concentra y absorbe en sí mismo "toda racionalidad y toda legalidad". Más allá de él, se vuelve "al estado natural", a la pura irracionalidad.

Finalmente el *Leviathan* plantea, según el análisis de Carl Schmitt, el problema de la significación mítica del destino político. El "Dios mortal" es un mundo de valores absolutos, una unidad absoluta, de carácter objetivo. En este mundo, cualquier distinción entre la esfera pública y privada es inadmisible, como inadmisible es la separación entre la esfera interna y exterior de los elementos que integran al Estado. Cuando esta inextricable unidad se rompe, el *magnus homo,* el Dios mortal se enferma mortalmente, aunque el Estado perdure cual puro mecanismo, como aparato y organización burocrática. Existe, por lo tanto, un momento en que el Leviathan, mortalmente herido como mito en su unidad esencial, se perpetúa como *gigantesca máquina*. Algo de este destino ha ocurrido en la evolución del Estado moderno después de Hobbes. Hobbes, el conservador, lleva en realidad a cabo una enorme revolución al formular su teoría en torno al mito del Estado. A partir de este momento, la legalidad se sustituye, identificándose con ella, a la legitimidad *. La legalidad es puro funcionamiento, el Estado reduce su sus-

* V.—Max Weber: *Legalität und Legitimität,* München, Duncker u. Humboldt, 1932.

tancia al aparato burocrático, el Derecho deviene orden legal positivo, tecnicizado y neutralizado. Hobbes es, así, un precursor del "Gesetzpositivismus" decimonónico.

Ignoradas en Inglaterra, las ideas de Hobbes encuentran terreno fecundo en Francia y Prusia, como soporte de unas formas últimas de absolutismo monárquico. Pero el mito del *Leviathan* se inserta en la línea de las grandes utopías por razones más profundas que esta influencia suya, contingente e inmediata, sobre el carácter decisionista del pensamiento absolutista. El "Dios mortal" muere y resurge varias veces en su influencia directa sobre formas históricas concretas. Pero perdura como utopía y mito, en lo que tenga, una vez más de anticipador y ejemplarmente operante. Porque en las situaciones posteriores del Estado moderno pesa precisamente todo lo que en el Leviathan hubo de abstracto, de pura construcción conceptual. Sus ideas en torno al Estado como puro mecanismo. Su propensión hacia los valores absolutos, demoníacos del Poder. La exaltación de la legalidad fría y positiva. La absorción de la libertad por la autoridad, y la subordinación de ambas al concepto de seguridad.

Estas realidades provienen, como unas corrientes frías, incandescentes, sin vida biológica, pero generadoras de enormes energías, de la gran utopía racional que es el Leviathan. Nadie puede establecer con precisión el parentesco directo. Nada menos concreto que querer especular sobre las analogías entre el Leviathan y las diversas formas de Estado totalitario moderno. En realidad, el Leviathan permanece detrás como fuente arquetipo de todas las formas de Estado moderno. Porque bajo el signo de la libertad, como bajo el escudo de la autoridad, el Estado moderno sigue siendo un enorme mecanismo, en el cual el *magnus homo,* el Dios mortal, ha muerto hace tiempo y en su lugar perdura, más monstruoso, frío y cruel, el *magnum artificium*.



COLECCION GUADARRAMA

DE CRITICA Y ENSAYO



COLECCION GUADARRAMA DE CRITICA Y ENSAYO

1.—A. HAUSER: *Historia Social de la Literatura y el Arte,* 3 tomos.

2.—E. CABALLERO CALDERON: *Americanos y Europeos.*

3.—D. PEREZ MINIK: *Novelistas españoles de los siglos XIX y XX.*

4.—BENDA, FLORA, SALIS, etc.: *El Espíritu europeo.*

5.—G. TORRENTE BALLESTER: *Teatro español contemporáneo.*

6.—L. FELIPE VIVANCO: *Introducción a la poesía española contemporánea.*

7.—J. A. GAYA NUÑO: *Escultura española contemporánea.*

8.—BARUK, DANIELOU, ORTEGA Y GASSET, etcétera: *Hombre y cultura en el siglo XX.*

9.—GROUSSET, BARTH, etc.: *Hacia un nuevo Humanismo.*

10.—LUIS S. GRANJEL: *Retrato de Unamuno.*

11.—LUIS CERNUDA: *Estudios sobre poesía española contemporánea.*

12.—DUHAMEL, PORCHE, etc.: *¿Está en peligro la Cultura?*

13.—LUIS S. GRANJEL: *Retrato de Azorín.*

14.—CASSOU, ANSERMET, GABRIEL MARCEL, etcétera: *Coloquios sobre arte contemporáneo.*

15.—MAX BORN, E. GILSON, etc.: *Europa y el Mundo de hoy.*

16.—PAUL HAZARD: *El Pensamiento Europeo en el siglo XVIII.*

17.—GEORGE USCATESCU: *Escatología e Historia.*

18.—EMILIO OROZCO: *Poesía y Mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz.*

19.—ANTONIO SANCHEZ BARBUDO: *Estudios sobre Unamuno y Antonio Machado.*

21.—VICENTE GAOS: *Temas y problemas de la literatura española.*



